ANUARIO

HEIDEGGER

número 1

Ser y Tiempo

Herder

ANUARIO HEIDEGGER

NÚMERO 1
SER Y TIEMPO

EDITADO POR
Alfred Denker y José Ordóñez-García

EN COLABORACIÓN CON
Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla

Herder

Diseño de la cubierta: Toni Cabré
Edición digital: José Toribio Barba

ISBN ePub: 978-84-254-4702-0
1.ª edición digital, 2022

Herder
www.herdereditorial.com

ANUARIO-HEIDEGGER 1:
Ser y tiempo

A Franco Volpi
Con motivo de este primer número del *Anuario Heidegger*
queremos recordar que Franco Volpi nos dejó hace ahora doce años.
Sirva esta ocasión para rememorar a su persona,
así como su valiosísimo trabajo.

Presentación

José Ordóñez-García

La creación del *Anuario Heidegger*, con el inestimable patrocinio de Herder Editorial y gracias al apoyo entusiasta de su editor, Raimund Herder, supone un hito en los estudios e investigaciones actuales, de habla hispana, sobre el pensador alemán. Este proyecto ha sido el resultado de una larga trayectoria académica que se ha visto implementada por la relación mantenida, desde hace algunos años, con el Martin-Heidegger-Archiv Stadt Messkirch y la Heidegger-Stiftung de la misma ciudad.

Este *Anuario* publicará preferentemente los trabajos, informes y noticias de aquellos investigadores y profesores del mundo hispanoamericano, de manera que el español y el portugués serán las lenguas de la publicación. Su periodicidad será anual, por lo que el segundo número, así como los siguientes, habrán de publicarse en la misma fecha que el primero para así lograr cumplir con las exigencias normativas de las principales agencias de indexación.

Cada número podrá contar con un editor o una editora responsable de los contenidos, que podrán ser de carácter abierto, monográfico o misceláneo, según el criterio del Consejo de Redacción o a instancias del Comité Científico Asesor.

El presente número ha sido dedicado fundamentalmente a *Sein und Zeit* (a su anterioridad y a su posterioridad), en memoria de la obra señera de Martin Heidegger. En él han participado investigadores e investigadoras de diversos países latinoamericanos a fin de mostrar la diversidad de perspectivas e intereses y como muestra de la vocación por la pluralidad a que aspira este *Anuario*.

Vaya desde aquí nuestro agradecimiento a los colaboradores de este primer número. Esperamos que este proyecto, que ahora arrojamos al mundo, tenga buen futuro y mejor acogida entre quienes puedan estar interesados en él.

Sevilla, 21 de enero de 2020

Der Briefwechsel Heidegger/Husserl

El epistolario entre Martin Heidegger y Edmund Husserl

(Trad. Daniel Michelow, Universidad de O'Higgins, Chile)

1. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 27. v. 1916

¡Querido colega!

Quisiera hacer uso de su amable ofrecimiento de poner a mi disposición su tesis de habilitación. ¿Sería tan amable de enviármela?

Su muy leal

EHusserl

27. v. 16

2. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 21. vii. 1916

Muy estimado colega:

Quizá tenga tiempo el domingo por la mañana (tal vez *antes* del horario de visita, 10 horas) para visitarme. Por supuesto, no tuve la oportunidad de examinar su trabajo de nuevo, por lo que mis impresiones son algo borrosas; difícilmente podré decir algo útil. He tenido demasiado que hacer. Pero me alegraría si viniera.

Con un cordial saludo

Su

EHusserl

3. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 28. ix. 1916

¡Muy estimado señor doctor!

Le agradezco mucho el amable envío de su conferencia de habilitación, con la cual me he alegrado.

Con mis mejores deseos

Su

EHusserl

4. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 10. xii. 1916

¡Muy estimado señor doctor!

También yo lamento haberme perdido su visita —estuve recorriendo mi habitual camino del Loretto durante una hora—. Quizás encuentre nuevamente la oportunidad, a pesar de su extenuante servicio, de repetir su visita e indicarme con anterioridad la hora. (Aunque, tras el final de las clases quisiera recuperarme durante un ratito en Hinterzarten). Entre mis capacidades está la de impulsarlo en sus estudios; por eso estoy seguro de que no quiero, si Ud. así lo desea, que esto quede en nada.

Con un saludo colegial

Su

EHusserl

10. xii. 1916

5. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 24. ix. 1917

Bernau, 24. 9. 17

¡Muy estimado colega!

Regreso a Friburgo el 30 de este [mes] o el 1 de octubre de mi estancia campestre en Bernau, por lo que lamento no poder atenderle más prontamente. Hasta que regrese, deberíamos acordar algunos detalles. Le quiero impulsar en sus estudios tanto como sea capaz.

Comienzo mi cátedra de lógica el 4. x. para poder llevar mi trabajo sobre el problema del tiempo hasta una cierta conclusión.

Con un cordial saludo, también a su señora esposa

Su muy leal

EHusserl

6. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 30. i. 1918

Querido colega:

Lamento profundamente que su carta haya llegado demasiado tarde. Mañana viernes partimos a Bernau (Rössle), donde nos quedaremos por lo menos dos meses, y lo que fue hacer las maletas, y todavía es, se lo puede imaginar. Llevo conmigo una cantidad inmensa de manuscritos y libros y espero lograr trabajar mucho allí arriba. Deseo ardientemente un tiempo de contemplación silenciosa y lograr el último resultado de todos los planteamientos que aquí, en Friburgo, fueron interrumpidos una y otra vez durante su maduración. Lamento mucho que no hayamos podido reunirnos y alegrarnos juntos en *symphilosophein*. Pues bien, le deseo lo mejor y mucho éxito en su servicio militar.

Los saludamos a ambos cordialmente

Su

EHusserl

¡Cordiales saludos al señor y la señora Rees!

7. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 28. iii. 1918

Bernau (Baden) (hasta aprox. el 25 de abril)

28. 3. 1918

Querido colega:

Me alegró extraordinariamente su saludo desde el campo de maniobras. Así es que no necesito preocuparme de que soporte con salud los esfuerzos de su servicio. El ánimo fresco que habla desde sus líneas es el mejor certificado de su bienestar. Que por ahora deba dejar completamente de lado la filosofía es muy bueno. Más tarde —con suerte, la guerra no durará demasiado más tras las gloriosas victorias en el oeste— podrá retornar con mayor fuerza aún a sus difíciles problemas y, con mucho gusto, quiero hacer mi parte para colocarlo *in medias res* y acercarlo más en *symphilosophein* a esta *res*.

Espero, y también deseo firmemente, que este tiempo militar sea para usted una bendición. Alégreme de nuevo con noticias ocasionales. A mí me crece, aquí en la tranquilidad del alto valle, una gran obra —tiempo e individuación, una reformulación de una metafísica racional según los principios.

Le saludo cordialmente, así como también mi mujer,

Su
EHusserl

8. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 11. v. 1918

Friburgo, 11. v. 18

Querido colega:

Su maravillosa carta fue un verdadero placer para mí y si no respondí más en Bernau fue porque, encontrándome en medio de un trabajo realmente productivo, tuve que emplear cada hora. La productividad es una plenitud de las fuerzas difícil de alcanzar; cuánto dura, cuán grandes esfuerzos del trabajo preparatorio hasta que la corpórea mole es puesta en movimiento y deja arder el fuego espiritual. Aquí en Friburgo, ya desde el principio, tuve de inmediato más que hacer de lo que habría esperado —encontré que mi introducción a la filosofía, respecto del desarrollo de la historia de las ideas del ideal de la ciencia estricta desde la concepción metodológica de Platón, no era suficientemente clara y tuve que reformular una serie de clases magistrales. (Se trata ahí también de los motivos originarios de la crítica a la razón con relación al segundo argumento del *Gorgias*, después al campo de las *cogitatios* puras de Descartes —en contraste con el antiguo desarrollo, que ocurría de modo científico teorético y ontológico, pero que le trajo a los tiempos modernos el permanente fruto de la ciencia exacta—). Entretanto llegó su nueva postal, que me alegró de todo corazón. ¡Si hubiese sabido que Ud. estaría aquí todavía para mi llegada el 26! ¡V. lo hubiese traído de inmediato! Para la semana de Pentecostés pienso viajar con los niños (si es que tienen vacaciones) nuevamente a Bernau. Las semanas sofocantes de primavera son para mí un peso inhibidor en estas tierras bajas y quizá me relaje un poco después del período de trabajo excesivamente largo. Me alegro de que haya logrado superar tan bien como yo esperaba su ciclo formativo. Ud. es como una planta de macetero que debido al aire de la habitación se volvió delicada, pero que, una vez en campo abierto, a la luz libre y bajo el cielo abierto, crece vigorosamente hacia lo alto. Qué bien que también pueda leer algo y se haya decidido de modo tan excelente. No es momento para Ud. de cavilaciones abstractas. Tenga el mejor de los tiempos y permanezca siempre de buen ánimo. Siga

creciendo en salud y fuerza. Lo que crece desde dentro, libre y hacia arriba, alcanza por sí solo su *Telos*.

Le saluda cordialmente

Su

EHusserl

9. EDMUND HUSSERL A MARTIN HEIDEGGER, 10. IX. 1918

Bernau, 10. 9. 1918

¡Querido colega!

Por hoy me tomaré el día libre. Hace seis semanas que estoy aquí y debido al trabajo de 9 a 10 horas diarias, que solo fue interrumpido un día, se corre finalmente el peligro de la verborragia y el entumecimiento. ¿Puedo encontrar un regreso más bello al ímpetu y a la viveza de una vida deliciosa que escribiéndole a Ud.? ¡Oh, juventud!, cuánta felicidad y vivificación me produce que, a través de sus cartas, me deje participar en ella. Una juventud real y verdadera que, sintiendo originalmente e intuyendo el mundo, lo coge por el cuello y además puede absorber una imagen auténtica de él en el alma. Y nuevamente: la [juventud] que se expresa en lengua honrada puede hacerse con una impresión propia de la imagen formada por sí. Además, es Ud. «culto» como un *Primus* en la *Prima*, y a pesar de esto tiene ojos y corazón y palabras. —¡Caramba! ¡Esto es como una alabanza y le producirá el obligatorio rubor en las mejillas!—. Bueno, ya está sobre la mesa, aunque, en mi opinión, a Ud. no le arruinará la salvación del alma. Que Ud. se volviese un payaso, que desperdiciase o dejase arruinar los tesoros de una juventud tan pura y sencilla, el límpido ojo del alma, el corazón cristalino, la voluntad de vida claramente orientada, además de la determinada diátesis a sus puras y grandes metas, para querer, y finalmente transformarse, en un «filósofo famoso», con ínfulas y que es artificioso… eso sería realmente demasiado tonto. Pero tal cosa queda lejos, en tanto escriba cartas con tal serenidad del alma y libertad. Ahora, dispénseme también que haya respondido la carta (fechada el 21. VII.) de Charlottenburg, que tan feliz me ha hecho, recientemente, junto con aquella desde el pelotón. En Friburgo me sentí, en los sofocantes meses de junio y julio, plenos de tormentas, verdaderamente incómodo y por lo mismo alicaído, pasivo, y estuve en constante lucha contra esta

pasividad, que se expresó físicamente en aletargamiento. Ud. entenderá lo que significan estas taras para un hombre como yo, tan orientado a la actividad del espíritu y en un período de investigación que progresa de manera fructífera, y lo mucho que he procurado disponer de horas y luego usarlas. Leí con gran interés, por cierto, ya que debí permanecer alejado de mis propias construcciones intelectuales, demasiado difíciles, el libro de Otto sobre lo sagrado, en efecto, un intento de fenomenología de la conciencia divina, osado y, aunque promisorio al principio, sin duda prontamente decepcionante. Lástima que Ud. no tenga tiempo para escribir en profundidad una (a saber) urgente crítica. El libro se desprende del acoplamiento historicista y teológico, a pesar de que tiene de ambos de sobra, sobre todo de lo último.

Aquí en Bernau fui de inmediato y desde el primer día el «otro», mi *alter ego*, el mejor yo, aquel del «alma alada», siendo acorde con el *Fedro*. El desprendimiento de mi alma se ha enlazado al tratado de Spranger, que [apareció] en el escrito conmemorativo Volkelt, bajo el título «Acerca de la teoría del conocimiento y de la psicología humanista», en el que se trataban preguntas para las cuales se aplica una parte central de mis *Ideas* II y con las cuales he forcejeado más tiempo y más dolorosamente que cualquiera de los que ahora viven. La influencia de mis escritos fenomenológicos se mostró desde un comienzo y, además, el tratado iba acompañado de una carta altamente simpática y honestamente cordial, por lo que (nunca estuve inclinado a leerla, pues estuve todo el tiempo involucrado en la batalla del pensamiento) la leí con real y creciente interés. El roce con pensamientos profundos, que me son tan familiares, me ha *despertado*, por lo que fui cautivado por los asuntos. Ahora todas las semanas estoy metido en los problemas de las *Ideas* II (los correspondientes manuscritos no los tengo conmigo, ya que quería ponerme a hacer y terminar la Introducción a la filosofía y las consiguientes modificaciones y manuscritos): en especial, la psicología en todas sus capas y limitaciones respecto de la «fenomenología». Finalmente, me propuse también [leer] la *Psicología general* de Natorp, que apareció justo (1912, finales de octubre) cuando yo había finalizado las *Ideas* I y, además, antes de la impresión había puesto rápidamente por escrito las *Ideas* II. Hasta ahora no he logrado leer por completo (a excepción de la lectura del primer capítulo en un viaje en 1913), y menos estudiar, este libro que, de múltiples maneras, se opone a la

fenomenología (en *mi* opinión). Conocía bien la *Introducción a la psicología* de Natorp, de 1888, que primeramente desarrolló la idea de la psicología «reconstructiva», un libro genial y profundo, pues lo había comentado en un seminario en 1905 y había quedado fuertemente impresionado por él, como de todo aquello que es «profundo» en un sentido *real*. No pude hacer nada con él, no pude penetrar en su interior hasta el *entendimiento;* aquí y allá tuve grandes y oscuros presentimientos, que podía intuir —aunque, al final, compareció la totalidad con la exigencia de la teoría y de la problemática claramente definidas—. Esencialmente [pasó] lo mismo con la *Psicología general*, que, a pesar de estar dispuesta con vistas a mis *Investigaciones lógicas* y al artículo sobre el logos, muestra que Natorp no fue capaz de comprender en lo absoluto el claro y evidente sentido de la fenomenología como un análisis dinámico de la conciencia pura e independiente de la filosofía y ciencia anterior y, sobre todo, una mirada que, mirando, permite que lo dado se valide. Aparentemente, primero debe uno tragarse y reconocer todo el neokantismo como una supuesta verdad evidentemente inmutable, para desde ahí lograr «comprobar» la necesidad de una —absolutamente confusa— psicología reconstructiva. Pero, a pesar de esto, ahora veo lo que Natorp presintió de manera genial, a saber: la problemática fenomenológica de la «constitución» de las objetividades de todos los niveles, y además *ahora* entiendo algunas perspectivas de los problemas que se encuentran tras diversas argumentaciones. Pero qué fascinante: Natorp, un hombre sumamente digno de alabanza (en verdad, un alma cándida), un gran intelecto, que se esforzaba de veras en utilizar mis escritos, los cuales estudió seriamente, ¡considera mi fenomenología una *oscura* fase previa de su clara psicología, sólidamente basada en los más profundos fundamentos! Yo, sin embargo —ni siquiera— [considero] su psicología como una fase previa, sino como un vago presentimiento de una capa de problemas de mi fenomenología, ataviado filosóficamente con construcciones. Esa es la situación filosófica hoy. Profeta a la derecha, profeta a la izquierda y uno mismo, también profeta, sujeto al capricho del risueño niño-mundo en el medio. Una sonrisa triste. Esto también vale para cuando pienso en los otros; también he leído (desde hace una década y media no había leído tanto como en el último mes) el nuevo y voluminoso libro que Volkett se ha regalado a sí mismo para su 70 cumpleaños: *Certeza y verdad*, que se ocupa

tan intensamente y con tantas palabras de elogio hacia mi fenomenología, que las aseveraciones fenomenológicas serían distintas a aseveraciones «empírico-psicológicas» del todo triviales, y habla del «mensaje de redención» de mi intuición esencial, del «tono profético» de mi discurso, etc. Seguro que a nivel individual [hay] algunas cosas inteligentes, pero planas y que no se comparan con la verdadera profundidad filosófica a Natorp. Yo me obligo a leer tales escritos para conocer en último término a mi público. Eso no lo debemos olvidar. Es lamentable que, tan pronto como la confusión y lo erróneo de ciertos modos de pensamiento son reconocidos y en los que nosotros mismos estábamos atrapados en nuestra infancia filosófica, los mantengamos de manera tan decidida apartados de nosotros y después nos parezcan tan evidentemente fútiles que ya no se los atribuimos a alguien sensato ni pensamos en nuestras exposiciones que el lector pueda estar prendido de ellos.

Pero ahora debo finalizar y adjunto saludos, y muy cordiales, de parte de mi mujer y de los Rees, que estarán (durante tres semanas) aquí para nuestra alegría. Además, también les enviamos nuestros buenos y amistosos deseos. No necesito decirle que los últimos sucesos de la guerra son una carga pesada para nuestros ánimos. Pero seguramente será para mejor, y si queremos resistir contra ello, y lo queremos y evidentemente lo haremos, pues que suceda a través de la adecuada reacción, en la que nosotros expresamos del único modo posible la fe en lo bueno: *activamente*, en la medida en que contribuimos al bien en nuestros lugares y con nuestras pequeñas fuerzas (pero que se suman a la cuenta general). Así que, cada cual a lo suyo, como si la salvación del mundo dependiese de ello, yo en la fenomenología y Ud. como meteorólogo y en su ocupación paralela como fenomenólogo de la religión.

NB. A Hölderlin, a quien tanto amo y tan poco conozco, también lo tengo aquí conmigo, así es que leyéndolo contactaremos en él.

Entonces saludos

Su

EHusserl

Acabo de volver a ver su 1.ª Carta:

1) Berlín hace 30 años —la universidad con 1 800 alumnos—, oh, eso si

que fue un viento espiritual, y cuán ricamente atravesado por «líneas de fuerza» espirituales. Los seis semestres que estuve allí fueron los meses más bellos de mi vida.

2) Klose, un hombre bueno y decente en *philosophicis* en aquel tiempo de no muy amplio alcance; en realidad no era mi alumno; realmente virtuoso para alguien como él.

3) Como última posdata (cual cotorra): olvidé mencionar el bello y cordialmente refrescante volumen doble sobre la guerra de Natorp, que también leí en el verano: *Época del espíritu y Alma de lo alemán*. También lo tenemos aquí y pronto lo leerá la señora Rees.

10. Martin Heidegger a Edmund Husserl, 14. iv. 1922

Viernes Santo, 1922

¡Querido señor profesor!

De acuerdo con la información del señor consejero de finanzas el señor Dr. Dahle debe

1) Elevar una petición a la rectoría referente a matriculación o admisión como oyente, como él quiera.

El permiso no tendrá ningún problema. (Solicitud al Ministerio de Cultura no es necesario).

2) Al mismo tiempo, elevar petición para permiso de residencia al Ayuntamiento. El Ayuntamiento se informa en la Universidad y decide según eso.

Todo esto no debería ocasionar dificultades.

Con cordiales saludos pascuales de casa a casa

Su

Mrt. Heidegger

11. Malvine Husserl a Elfride Heidegger, 19. ii. 1924

Friburgo, 19. ii. 24

Querida señora Heidegger:

Antes que nada, muchas gracias —también a su esposo de parte del mío— por sus cartas. Por lo visto se queda Geyser. Sobre todas las confabulaciones y escándalos, en persona, algo así no se deja escribir. Ud.

ya viene pronto y entonces habrá un relato. ¡Hubiese sido de hecho bonito cambiar a su hombre por Geyser! Aunque Uds. son niños y no conocen el Centro. Pero mejor todos los detalles en persona. Los esperamos entonces el 1 de marzo y los invitamos festivamente, por la presente, a quedarse con nosotros. Justo después de su visita viajaremos a Berlín vía Gotinga, para allí ver a la joven pareja. —Espero que con las cosas de niño de aquella vez no se hayan esforzado. Primero, no fue prestado, sino regalado y, segundo, tengo listo un ajuar absolutamente suficiente—. Déjenos saber cuanto antes su programa para Friburgo, contamos con un bello reencuentro.

Su

Malvine Husserl

12. Edmund y Malvine Husserl a Martin y Elfride Heidegger, 23. II. 1924

Sábado, 22. II.

Querido amigo:

Estaría muy triste si, de hecho, solo nos pudiéramos decir ¡buenos días!, de pasada. Por supuesto que no los dejaremos pasar de largo, y si no puede ser de otro modo, entonces serán nuestros queridos invitados el miércoles. Pero sin falta debo *leer* el *jueves;* de hecho, yo también quería leer el *viernes*. Debo entregar alguna conclusión, algún adelanto y este semestre no he preparado nada. El *martes* se suma una reunión de la facultad, que también me quita tiempo, por lo que habría que ver si tendría libre el jueves por la mañana.

Pero me ha alegrado durante meses que Ud. venga y que podamos hablar académicamente; pensaba que Ud. estaría aquí por lo menos un par de días.

¡También! ¿No podría por lo menos estar aquí el viernes? En ese caso por supuesto que yo no leería y me dedicaría por completo a Ud.; si no es posible, entonces debe mantenerse como Ud. lo haya planeado. Saludos para todo el mundo.

Su siempre fiel

EHusserl

Querida señora Heidegger:

Nos alegramos mucho de su visita, justamente por eso esperamos que se quede por lo menos un día más. Mi marido ya expresó sus deseos, que también son los míos. ¡Dos palabras con la hora exacta de llegada!

Cordialmente

M. H.

13. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 28. xii. 1924

¡Querido amigo!

Recientemente he recibido la amable carta de Szilasi y me alegro de que todos Uds., al completo, vayan a estar un ratito con nosotros en Breitnau. ¿No tendría quizás Ud. el deseo de discutir conmigo algunos asuntos personales y académicos, que, en el generalizado y de seguro bello alboroto familiar, no podrán ser tratados correctamente?

Esto no requiere solicitar una cita previa. Ud. es en todo momento bienvenido y encontrará siempre cómodo albergue. Por supuesto, también nos alegramos mucho por la visita de su esposa y de los amigos Szilasi.

Su siempre fiel

EH

Pensión Hacia la Cruz, Breitnau

14. Edmund Husserl a Martin Heidegger, diciembre de 1926 (esbozo)

Mi querido Heidegger:

Con profundo pesar he leído su carta y constantemente regresan a mis pensamientos, en estos días llenos de preparaciones para conferencias, invitaciones, reuniones de facultad y pequeñas incomodidades, Ud. y su situación. Definitivamente le [corresponde] lidiar con las mismas dificultades que yo padecí tantos años en Gotinga y de las cuales en ningún caso me defendí como un héroe. Le deseo lidiar con ellas lo mejor que pueda. Pero sobre todo le quita todas las trabas a la actitud del alto gobierno el hecho de que la facultad en su totalidad, y según todos sus valiosos miembros, estuvo de su lado y reconoció en Ud. al hombre adecuado para el puesto (algo parecido fue lo que también ocurrió en su momento con Brentano, tras lo cual tuvo que renunciar a la cátedra). Y, además, con la gran suerte de que se encuentre Ud. imprimiendo la obra, gracias a la cual,

como bien sabe, ha logrado un impulso al crecimiento de su propio ser como el filósofo que Ud. es. Desde ahí crecerá hacia lo alto, a nuevas formas. Nadie tiene una fe mayor en Ud. que yo, y además de ese tipo que finalmente, sin ningún resentimiento, no lo confundirá ni lo distraerá del resultado puro de aquello que le ha sido confiado, aquello que le es muy personalmente innato.

15. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 5. iv. 1927

Muy querido amigo:

Acabo de bajar del tren y escucho su solicitud. Ud. junto con su señora esposa son, por supuesto, cordialmente bienvenidos. Pero creo que por ningún motivo debería Ud. planear ya un regreso a Marburgo: me visitará durante un tiempo y será mi invitado, para que, de una vez, también podamos hablar académicamente. Por supuesto, se puede alojar con nosotros.

Discúlpeme por no haber dado señales de vida. Estaba como bloqueado, no podía escribir.

Muchos saludos cordiales de

Su viejo amigo

Ehusserl

Martes por la tarde

16. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 8. v. 1927

Friburgo, 8. 5. 1927

Mi querido amigo:

Con profundo pesar recibí su obituario. Su buena madre ha sido ahora liberada de sus grandes sufrimientos. Ahí se debe uno doblegar ante lo insondable. Pero la dolorosa pérdida permanece con el que queda atrás, que, por cierto, ha sido herido, aunque aun así —es la madre— le da a todo el resto de la vida un nuevo aspecto. El mundo se ve distinto ahora que uno ya no es más niño en el hogar de sus padres, con los que uno también vive en la lejanía, que siguen con preocupación todo nuestro quehacer, y a quienes uno siempre debiera satisfacer, quisiera satisfacer, pero, lamentablemente, no siempre puede satisfacer. —Estamos ahora en pleno trabajo de semestre;

este ha sido puesto en marcha hace poco—. También Ud. debe tener mucho que hacer y no mucho tiempo para pensar en sí y en sus pesares. En mis clases magistrales trato las disputas entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, y desde ahí quiero, en continuidad con el semestre anterior (con la correspondiente y necesaria repetición de los puntos principales), penetrar en los problemas filosófico-fenomenológicos hasta una filosofía universal como ciencia del espíritu en un sentido universal y trascendental. El seminario («La *Crítica de la razón pura* de Kant en interpretación fenomenológica») no tiene muchos participantes, [por lo que] tengo que aceptar también estudiantes novatos.

El Gobierno no ha ingresado hasta ahora un requerimiento para la nueva designación de la cátedra, este ignora que yo, de facto, he comenzado mis 69 años de vida. ¿Recibió la prueba de impresión del escrito de Becker, tan especialmente interesante para Ud.? Ahora bien, también le mando muchos saludos cordiales y amistosos a su señora esposa, a quien pido le comunique mi más sentido pésame.

Su viejo

Ehusserl

17. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 24. v. 1927

Friburgo, 24. v. 1927

Querido amigo:

¡Lamento no poder verlo para Pentecostés! He decidido ir después con mi mujer en la semana de vacaciones a Samedan, donde nuestra querida amiga la señora Jensen estará con su hijo convaleciente (ella está ahora con nosotros de paso). ¡Y ahora su sorpresiva notificación! Quizás en este momento lamente Richter no haber permitido ya desde un comienzo que me preguntaran a mí. En efecto, ahora el Gobierno ya no puede dar marcha atrás.

En todo caso parece que mi carta, en la que al final puse en movimiento la artillería más pesada, ha tenido efecto. Me atrevo a pensar que ahora el Gobierno mejorará su sueldo y Ud. no estará contratado en peores condiciones que Mahnke. El modo en que Ud. ha enfrentado a Richter fue especialmente inteligente y, en términos personales, completamente adecuado a la situación. El asunto, a fin de cuentas, también supuso una

satisfacción para Ud. Ahora puede contar con que Prusia le tiene respeto, lo cual todavía puede dar frutos. Yo he experimentado, y quería hacerlo en profundidad, todo este tiempo de penurias junto a Ud.; podría instituirlo aquí ya en la herencia que le pertenece.

Por mi parte: respecto de la jubilación, o más bien «emeritazgo», todavía *no* soy elegible; lo sería si mi cumpleaños fuera 8 días antes y si cayera en el año presupuestario anterior. Lo único que no sé es si cuenta el año o el semestre; en el segundo caso, entraría en consideración el *próximo semestre*. Ya que está planeado un aumento de sueldo de los funcionarios, que *para mí es importante*, pues con el emeritazgo pierdo a mis asistentes y luego yo mismo les tendría que pagar, aún no me moveré. Para el próximo semestre, en el cual quizá todavía tenga que leer mucho, comenzaré Historia de la Filosofía Contemporánea. Pero, de todas maneras, anhelo venir y salvar de mi trabajo aquello que aún pueda ser salvado. Mi estado de salud es bueno aunque, paulatinamente, debido a esta situación, algo ha decaído —a excepción del aspecto físico—; de hecho, apenas siento un poco de debilitamiento de mis fuerzas, pero ya tengo 69. He caído nuevamente en la trampa con el grupo de estudio; hasta ahora he tenido que elaborar lo que, desde la perspectiva de su contenido conceptual, sería hermoso si yo fuera 25 años más joven. Que el diablo se lleve todos los pensamientos nuevos. Ahora hay seis japoneses aquí, gente seria. Kitayuma fue donde se encontraba Jaspers, en Heidelberg, con la esperanza de terminar pronto su tesis doctoral, ya que su padre le ha cortado el suministro de recursos. Escribí cartas de recomendación para él a Japón. ¿Ha leído el trabajo de Becker? Uso directo de la ontología heideggeriana.

Su fiel

Ehusserl

Muchos saludos cordiales de hogar a hogar.

18. Edmund Husserl y Malvine Husserl a Martin y Elfride Heidegger, 26. v. 1927

Friburgo, el 26. v. 1927

Querido amigo:

Olvidé escribirle algunas cosas:

1) Finke estaba, evidentemente, muy contento con su envío; él me lo ha contado, resplandeciente, en la sala de reuniones.

2) ¿Le ha mandado una copia gratuita a J. Cohn? La espera y lo considera una obviedad, ya que él le ha mandado a Ud. su *Dialéctica*. Es una necesidad ineludible que Ud. le regale una copia; si no, se va a sentir mortalmente ofendido.

¿No debería enviarle Landgrebe su borrador para las vacaciones de Pentecostés? Él dice que se lo habría pedido fervientemente y se prepara para rendirle cuentas a Ud. como al severo maestro.

Ahora solo muchos saludos de

Su viejo y fiel

EH.

Queridos amigos:

Lamento mucho no veros aquí en Pentecostés, lástima que no escribáis, pues eso ha provocado esta abstención. Como esperaba, nosotros vamos a Samedan, donde pasa su tiempo la señora Jensen con un niño enfermo. Estimado señor Heidegger, no deje que Landgrebe se libre de sus filosas tenazas, ¡mi marido se ha escabullido de nuevo y solo trabaja en el grupo de estudio! Lea el artículo de Curtius sobre Proust, completamente fenomenológico y muy interesante.

Cordialmente

M. H.

19. Martin Heidegger a Edmund Husserl, 22. x. 1927

Messkirch, 22. octubre 27

¡Querido y paternal amigo!

Le agradezco cordialmente a Ud. y a su venerable señora esposa los pasados días en Friburgo. Realmente tuve la sensación de ser aceptado como un hijo. —

En el trabajo verdadero salen al descubierto los problemas. Por eso la comodidad de meras conversaciones de vacaciones no produce nada. Pero esta vez todo se hallaba bajo la presión de una urgente e importante Tarea. Y en los últimos días comencé a comprender en qué sentido su insistencia en la psicología pura ofrece una base para aclarar la pregunta por la

subjetividad trascendental y su comportamiento hacia lo puramente anímico, mejor dicho, para desarrollarlo con plena determinación. Lo inconveniente es, de seguro, que yo no conozco las investigaciones concretas de los últimos años. Por eso parecen objeciones, con facilidad, formalistas.

En las hojas adjuntas trato nuevamente de fijar los puntos. Eso también ofrece la oportunidad de caracterizar la tendencia fundamental de *Ser y tiempo* dentro del problema trascendental.

Las pp. 21-28 están considerablemente mejor escritas que en el primer borrador. La construcción es transparente. He incluido las abreviaciones y pulimentos estilísticos en el texto, inmediatamente después de un reiterado control. Los comentarios al margen rodeados con rojo se refieren a preguntas objetivas, que resumo rápidamente en el anexo I de esta carta.

El anexo II trata de preguntas sobre el planteamiento para las páginas mencionadas.

Para el artículo solo es importante que la problemática de la fenomenología sea expresada en la forma de la exposición concisa, completamente impersonal. Al igual que la claridad de la exposición sigue siendo en el fondo la condición para la última aclaración de las cosas, así debe, pues, mantenerse su atención, respecto del artículo, limitada a lo esencial.

De modo práctico, Ud. ha mostrado en el transcurso de nuestras conversaciones que no debe esperar más para las grandes publicaciones. Lo notó repetidas veces en los últimos días: de hecho, aún no hay psicología pura. Ahora las piezas yacen en los tres apartados del manuscrito pasado a máquina por Landgrebe.

Estas investigaciones deben aparecer primero por dos razones, a saber: 1. Para que se tengan las investigaciones concretas a la vista y no se busquen en vano como programas prometidos; 2. Para que Ud. mismo tome aire de cara a ultimar su exposición de la problemática trascendental.

Yo quisiera pedirle fijar el segundo borrador de los *Estudios* como guía. Lo he leído de nuevo completamente y mantengo mi juicio de la última carta. —

Ayer recibí de mi mujer la carta de Richter (en el anexo III. El apartado sobre esto). Le he escrito a Mahnke.

Aquí, evidentemente, no logro dedicarme a mi propio trabajo. Esto va a ser multitudinario con la clase magistral y los dos ejercicios prácticos y las conferencias en Colonia y Bonn y además Kuki.

Pero la necesaria excitación para los problemas ya ha sido despertada y lo restante debe ser forzado.

La próxima semana viajo desde aquí para ver a Jaspers, a quien le pediré algunos consejos tácticos más.

Le deseo una feliz finalización del artículo, que como adelanto de las próximas publicaciones mantendrá despierto en Ud. muchos problemas.

Mientras tanto, le agradezco de nuevo cordialmente a Ud. y a su venerable esposa los bellos días, le saludo en fiel amistad y veneración

Su

Martin Heidegger

*

Anexo I.

Dificultades objetivas

Hay conformidad respecto de que el ente, en el sentido de aquello que Ud. llama «mundo», no puede ser aclarado en su constitución trascendental a través de un regreso a entes de tal modo de ser.

Con ello no se ha dicho que aquello en lo que consiste el lugar de lo trascendental no sea en absoluto ente, sino que aquello, justamente, origina el *problema:* ¿cuál es el modo de ser del ente, en cuyo «mundo» se constituyó? Ese es el problema central de *Ser y tiempo* —esto quiere decir una ontología fundamental del *Dasein*—. Se requiere mostrar que el modo de ser del *Dasein* humano es completamente distinto de todos los otros entes y que, como aquel, que él es, justamente alberga en sí la posibilidad de la constitución trascendental.

La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del sí-mismo fáctico. Este, el hombre concreto, nunca es como tal —como ente— un «hecho real mundano», porque el hombre nunca está solo ahí, sino que existe. Y lo «milagroso» reside en que la constitución de la existencia del *Dasein* posibilita la constitución trascendental de todo lo positivo.

Las consideraciones «unidireccionales» de la somatología y de la psicología pura son solo posibles en función de la totalidad concreta del hombre, que, como tal, determina primero el modo de ser del hombre.

Justo lo «puramente anímico» no ha crecido en absoluto con vistas a la ontología del hombre en total, vale decir, no con la intención hacia una psicología —sino que surge de antemano desde las meditaciones *epistemológicas* de Descartes.

Lo constituyente no es la nada, más bien algo y ente —a pesar de que no en el sentido de lo positivo.

La pregunta por el modo de ser de lo constituyente mismo no puede ser evitada.

De este modo está el problema del ser universalmente relacionado a lo constituyente y a lo constituido.

*

Anexo II.

Acerca del planteamiento de la p. 21 ss.

Lo *primero* en la exposición del problema trascendental es la aclaración de aquello que se quiere expresar con la «incomprensibilidad» del ente.

¿En qué aspecto es el ente incomprensible? Vale decir, qué gran pretensión de comprensibilidad es posible y necesaria.

¿Desde qué punto de partida se gana esta comprensión?

¿Qué quiere decir «Ego absoluto» a diferencia de «puramente anímico»?

¿Cuál es el modo de ser de este Ego absoluto —en qué sentido es *lo mismo* que el Yo fáctico en cada caso; en qué sentido *no* es lo mismo?

¿Cuál es el carácter de la posición en la cual el Ego absoluto es lo propuesto? ¿En qué sentido no se halla aquí positividad (posicionalidad)?

La universalidad del problema trascendental.

*

Anexo III.

«Tengo el placer de poder informarle que mi señor ministro ha decidido conferirle a Ud. la cátedra titular regular para filosofía en la universidad de aquel lugar. En consideración de sus actuales condiciones, su sueldo base

anual fue fijado en 6 534 MI, como de costumbre, en aumento de 2 en 2 años hasta un sueldo final de 9 630 MI.

Así como le solicito pronunciarse sobre este acuerdo, me complace al mismo tiempo informarle de que el profesor asistente, Dr. Mahnke de Greifswald, ha sido llamado a ocupar la posición que Ud. detentaba hasta ahora.

Con especial reconocimiento».

20. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 8. XII. 1927

Friburgo, 8. XII. 27

Querido amigo:

Alea jacta est, el asunto se ha puesto en movimiento más rápido de lo que pensé. El martes pasado ya se ha constituyó la comisión: Honecker (como decano), Immeisch (que ya estaba en la comisión hace 12 años desde la salida de Rickert), Jantzen, Heiss, Ritter. Yo mismo *no* soy miembro de la comisión —según una antigua resolución de la facultad, el que se va no puede ser miembro—. ¡Por tanto, me debo preparar! Pues pienso que seré nombrado adjunto como miembro consultor de la comisión, si no como deliberante. Sobre el «3» aún no tengo claridad. Después de que ya he dicho que en el verano me gustaría leer lo menos posible, incluso solo dictar ejercicios prácticos, quieren apurar mucho. La comisión ha sido elegida y puesta en acción sin esperar el requerimiento del Gobierno y mi emeritazgo efectivo.

Muchas gracias por su muy amable carta. ¿Por qué no respondo, por qué no escribo? Obviamente, porque ha faltado paz interior.

La reelaboración del artículo para Londres, ahora muy pensado y terminado de ordenar, resultó agradable, pero completamente diferente a como Ud. lo quería aceptar, a pesar de que lo esencial se mantuvo. Finalmente, era y quedó muy largo, aunque yo ya no quería tener nada más que ver con él y no se dejó acortar más. Así lo mandé a Inglaterra y aún no he recibido respuesta alguna. Una versión ampliada bajo la consideración del sentido doble no tratado al que la psicología tiende como naturalista y como ciencia del espíritu (mi antigua oposición) debería aparecer en el anuario y, a la vez, servir como introducción para las siguientes publicaciones.

Muchos saludos cordiales de hogar a hogar
Su fiel
EH.
¿Nos vemos pronto o no? ¿Ud. viaja a Todtnauberg? No necesito decir que para Ud. nuestra estancia de invitados está permanentemente lista.

21. Edmund y Malvine Husserl a Martin y Elfride Heidegger, 14. xii. 1927

Friburgo d. Br., el 14. xii. 1927
Querido amigo:
Nos alegramos especialmente de verlo de nuevo la próxima semana. Podría Ud. reelaborar la exposición en cuestión; esto, realmente, me sería de gran ayuda. Por el momento me ayuda Becker, con mucha diligencia, a través de una exposición sistemática del transcurso de la obra y a través de un comentario exacto de los conceptos fundamentales más importantes y de las doctrinas fundamentales designadas mediante estos. Ahora veo cuánto me faltaba por comprender, ya que los capítulos sobre la temporalidad e historicidad aún no los asumía correctamente. Olvidé escribirle que los Szilasi se han anunciado para el 21 y quizá pasen la Navidad con nosotros. Aún no he escuchado nada sobre una reunión. Mi esposa se ha alegrado mucho por la carta de la suya.
Su fiel
EH.

Querida señora Heidegger:
Mientras horneo quisiera agradecerle de este modo cordialmente sus amables líneas. ¿La veremos esta vez? Ud. recibirá un bollo de Navidad, que su marido, al venir por aquí, le llevará.
Buenos y bellos deseos de
Su fiel
M. Husserl

22. Malvine Husserl a Martin Heidegger, 30. xii. 1927

Friburgo, 30. xii.
Querido señor Heidegger:

Mi esposo desea que Ud. disponga su viaje de regreso de tal modo que le pueda dedicar todo un día para una conversación académica sobre su libro. Él ha ocupado todas las vacaciones con su estudio y considera una necesidad dejar que Ud. explique algunas cosas que a él no le resultan claras.

El miércoles 4 tenemos aquí una velada, pero puede elegir libremente uno de los días siguientes.

La alegre postal del Camino de campo ha llegado hace poco. Le devolvemos cordialmente los deseos de Año Nuevo. Hemos vivido Navidades agradables, la tristeza por la separación de nuestros amados en Berlín y Kiel fue apaciguada por las múltiples y adorables fotos de los niños, que Ud. también debe admirar. Mañana es la primera junta de la comisión, para la cual mi marido se blinda potentemente.

Saludos cordiales a los habitantes de la cabaña y también a los Szilasi,

Su

Malvine Husserl

Escriba lo antes posible cuándo vendrá para que mi marido pueda tenerlo todo listo.

23. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 21. i. 1928

Sábado 21. i. 1928

Querido amigo:

Decisión de la comisión: *uni loco.* Por supuesto, absoluta reserva.

Le saludamos cordialmente

EH.

24. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 30. i. 1928

Friburgo, lunes 30. i. 28

Querido amigo:

En la última sesión ha sido también aprobado con todos los votos mi esbozo para la propuesta que se hará al Gobierno. Este esbozo será presentado (como informe de la comisión) el 7. ii., en la próxima reunión de la facultad. El Gobierno había requerido propuestas para *principios de marzo.* La designación de la cátedra sucederá entonces en las vacaciones.

Todo ha resultado muy bien y muy feliz para Ud., y en la reunión general de la facultad será del mismo modo.

Yo he pasado un tiempo algo incómodo. El doctor me ha prohibido estrictamente fumar. Hace 9 días que no fumo. El mundo me transmite una impresión muy extraña y mis manuscritos, no menos. Por cierto, el insomnio se ha transformado en letargo. Todos los otros síntomas comunes del envenenamiento de la nicotina casi han desaparecido, camino nuevamente con facilidad y el apetito y la digestión están en orden. Ahora queremos ver cuándo podré volver a pensar de manera ordenada. No se puede ir siempre a pasear.

Muchos saludos

Su desaparecido

EH.

25. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 7. ii. 1928

Friburgo, 7. ii. 1928, tarde por la noche

Querido amigo:

¡Hoy en la reunión de la facultad ha sido aprobado con todos los votos el informe de la comisión y la propuesta de presentárselo a Ud. como *uni loco* al Gobierno! Estuve desde el domingo, durante tres días, en Hinterzarten y ahora espero poder involucrarme de nuevo. Por otro lado, me sienta muy bien la prohibición de fumar, pero, de hecho, no podría trabajar todavía.

Con cordiales saludos y felicitaciones de parte de ambos

Su

EH

26. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 5. iii. 1928

Lunes

Querido amigo:

En el sobre del manuscrito sobre el tiempo (que yo originalmente quería llevar a Breitnau) hay algunas páginas de la reelaboración de mi artículo en inglés para la enciclopedia: hojas de Salmon escritas a máquina, a las cuales había hecho correcciones. Le pido que envíe las hojas con la sola nota de su

procedencia como correcciones mías, *directamente* a Chr. V. Salmon, Oxford, 14 St. Giles.

En Breitnau me sobrevino una irritación de garganta, con constipado, etc., tuve que viajar a casa ya el domingo a pesar del magnífico tiempo. Por suerte no es una gripe, pero debo igualmente guardar reposo dos días más y tomar aspirina.

Muchos saludos, seguro que Ud. se alegra del buen tiempo. ¿Puede andar con esquís?

Con mis mejores saludos a su señora esposa

Su

EH.

27. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 9. v. 1928 (1)

Friburgo, 9. v. 1928

Mi querido amigo:

Anteayer viajamos en un tren desde La Haya-Scheveningen a Friburgo (coche cama) y arribamos cerca de las 10 de la mañana. Por la tarde tuve mi primer grupo de estudio e inmediatamente después reunión de la facultad (recepción de los dos trabajos premiados sobre modificación de la neutralidad, cada uno galardonado con medio premio). Hoy por la mañana mi primer seminario, aproximadamente 20, la mayoría gente nueva, muy predominantemente extranjeros (de nuevo un oxoniense, que tiene buen aspecto, dos holandeses, un lituano de Estrasburgo que viene con recomendación de Herings, un ruso, un profesor viejo de Melbourne, bien integrado fenomenológicamente, varios japoneses, etc.). Los nuevos nacionales parecen mediocres. Los buenos, obviamente, están con Ud. Su gigante grupo de estudio me llena de alegría. Ud. ha tenido una bella salida y puede estar seguro de que aquí recibirá un ingreso o recibimiento a la altura. Este invierno no leeré. Pero de todas maneras ofreceré ejercicios prácticos íntimos, algo así como una tarde filosófica. Aún me siento muy vivaz, pero hacer una lectura magistral sistemática me parece ya un horror, y quiero ver por una vez qué puedo lograr con tiempo de trabajo libre. Me han asignado un estudiante-asistente (80 M. al mes) durante dos años. He pensado, en cuanto a esto, que uno de los dos premiados haga el reemplazo, a saber, Ropohl, el menos dotado aunque extraordinariamente simpático,

diestro a nivel estilístico y muy talentoso para la exposición sistemática y para pedir en la Asociación de emergencia para Landgrebe una suma mayor, algo así como 250 M. Así era, pues, también su parecer. Quizá su energía jovial sea el justo contrapeso para mis dudas de vejez —en caso de que encuentre el tiempo para oficiar como mi asistente, en este sentido elevado, y sobre todo para impedirme que continúe investigando hacia los infinitos—. Sorprendentemente, todavía tengo pensamientos y al final no me he vuelto «papagayo de mí mismo».

¡Pero ahora a mi viaje, nuestro viaje! Encantador de principio a fin. Primero la estadía en Gotinga, donde la señora Jensen, una personalidad única con amables niños, que nos son estrechamente familiares (él mismo estaba en Friburgo en tratamiento médico con el Dr. Marten).

Ahí, en buenas manos, elaboré las clases magistrales holandesas en relación con el supuesto artículo para la enciclopedia (también su 3. reelaboración), con lo cual los pensamientos ganaron asimismo en profundidad y amplitud. En Gotinga me junté con Lipps, quien de nuevo me produce una muy simpática impresión, de seguro hay que tomárselo en serio de todas maneras, con buena voluntad y completamente dedicado a la fenomenología. Una muy distinguida impresión me causó su mujer. Con Geiger no me junté. Quizá sea mejor así, pues, según el modo en que su mujer se nos presentó (nos topamos con ella por casualidad en Ámsterdam), no se mostró muy simpática. Muy amablemente nos salió Hilbert al encuentro. Conocí a Nohl y me gustó mucho. En cualquier caso, un hombre cálido. En Berlín tuvo lugar la grandiosa celebración pública por el 80 cumpleaños de Stumpf en el castillo real, como gran conmemoración personal a este hombre íntegro. Muchos discursos festivos y, sobre todo, un cálido ambiente. La mañana anterior estuve en su casa y fue hermoso constatar que la antigua amistad aún estaba en pie, aunque hace tiempo que no lográbamos entendernos académicamente. Con Elli y su marido estuve poco. Fueron solo 4 días. Lamentable, pues ella se ha vuelto un ser humano íntegro y ha probado su valor de modo tan adecuado que, sin mucho meditarlo, tomó al niño de Dodo y lo cuidó de modo maravilloso. (Ella estuvo hace poco en Kiel para devolverlo, ya que Dodo debería estar recuperada.) En Ámsterdam di dos noches de conferencias, cada una de dos horas completas, ante un público académico selecto. Después, además, una tarde de discusión con complementos detallados. Fue muy bonito, muy

exigente, mucho y muy grande el interés despierto por la fenomenología entre adultos y jóvenes. Nos hospedamos espléndidamente en casa de un psiquiatra (psicoterapeuta). Él y su mujer son dos personalidades puras y profundas, con las cuales trabamos de inmediato una amistad cercana.

Él [Dr. Van der Hoop] es un hombre especialmente dotado a nivel fenomenológico, que solo tras mis conferencias ha comprendido el sentido de la fenomenología y ahora quiere adentrarse más profundamente. (Debe estar al final de los 30). El nivel del profesorado en ambas universidades de Ámsterdam (¡una «libre», vale decir, eclesiástica ortodoxa! Y una universidad estatal) está bajo el promedio alemán. Pero entre los hombres ahí, los eruditos, teólogos, etc., había sin embargo personalidades serias y dignas de atención. También vinieron procedentes de Leiden y Utrecht interesados académicamente. Un joven doctor me entregó su tesis doctoral de Leiden: Platón y Husserl (!!). Yo estuve desde temprano hasta tarde involucrado en discusiones y, de hecho, vi muy poco de Ámsterdam. Solo 2 bellos viajes en coche a los campos de flores de Haarlem, a Haarlem mismo y a La Haya, con edificantes visitas a galerías. Después, un día y medio a Groninga (4 ½ horas), donde visité a Heymans, a quien conocía de antes, algo mayor que yo, de hecho el único filósofo holandés realmente serio, un hombre maravilloso cuya filosofía está a la altura del cambio de siglo. Allí hablé sobre psicología fenomenológica (2 horas) y hubo una agradable discusión a continuación. Conmovedor fue el discurso final de Heymans, que, desinteresado y honesto como él es, reconoció el sentido, correctamente comprendido, de nuestra aspiración fenomenológica como gran progreso (a pesar de que toda la conferencia estaba orientada en contra de él y de la psicología de su generación). Lo más interesante de Ámsterdam fueron asimismo las largas conversaciones con Brouwer, quien ha provocado en mí la significativa impresión de un hombre completamente moderno, enteramente original, radicalmente íntegro, sincero. Tiene su propio asistente filosófico, una dama muy inteligente, completamente iniciada en mis escritos y también en las *Ideas,* que, de hecho, fue la única que supo decir algo inteligente en las discusiones tras mis conferencias en Ámsterdam. Ella ha estudiado en Berlín, pero solo ha recibido motivación por parte de P. Hofmann, especialmente respecto de su dirección fenomenológica de estudio.

Así he vuelto yo y mi mujer lo ha hecho rejuvenecida.

Muchas gracias por su prólogo. ¡Absolutamente adecuado! Le he escrito a Niemeyer respecto de la aceleración de la impresión. Kaufmann ha tenido realmente la culpa.

¿Está listo ya su manuscrito sobre el tiempo? ¿Debemos llamarle en realidad simplemente «Conciencia del tiempo»? ¿O mejor no sobre la fenomenología de la conciencia interior del tiempo, o sobre la Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo?

Con muchos saludos de parte de mi mujer y de mí mismo a ambos

Su fiel

EHusserl

28. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 9. v. 1928 (2)

Friburgo, el 9. v. 1928

Querido amigo:

Después de que le hube enviado mi carta, recordé a algunos beckerianos que le interesarán. En algún momento, según sé, Becker fue nombrado en Bonn. Para el profesorado personal (Wentcher) fue propuesto Freytag, profesor en Zúrich, y Windelband me pregunto a mí. Yo dije abiertamente que él posee la aptitud y la seriedad de la escuela erdmanniana, pero (por los escritos que conozco suyos) que es muy anticuado. Además, Scholz me escribió: él habría tomado principalmente en consideración a Geiger y Becker y Carnap. Yo respondí con una larga alabanza de Becker, a quien llamé su más digno sucesor. Me expresé después brevemente y algo más frío sobre Geiger, cuyo trabajo de hecho es matemático; respecto de Carnap, se encuentra demasiado atrás. Lipps debe ser tomado mucho más en serio. Scholz, que, como es bien sabido, tiene un amor desdichado hacia la filosofía de la matemática (y lo que él considera que pertenece a esta como el cálculo lógico, etc.), quiere que en Kiel se mantenga su orientación, por eso esta lista. Pero yo espero que mi enérgica carta ponga a Becker en su lugar. Lamentablemente, en Ámsterdam me llegó muy tarde la carta de Scholz, luego de la primera reunión de la comisión. Pero yo creo que eso no perjudicará, pues he escrito desde allí de inmediato.

De nuevo muchos saludos.

Su viejo

EH.

29. Malvine Husserl a Martin Heidegger, 10. vii. 1928

Friburgo d. Br., 10. julio 28

Querido señor Heidegger:

Con el fin del trabajo de Landgrebe han arribado las primeras dos páginas del artículo de mi esposo sobre el tiempo. Ud. mismo ha notado el error en el encabezamiento, a la izquierda, donde está escrito su nombre en vez de «Edmund Husserl». De todas maneras, llamaré la atención al respecto.

Saludos cordiales, nos alegramos por el cercano reencuentro. Mi esposo quizá le escriba antes. Kiel fue una gran sorpresa, definitivamente no una agradable. Wi… le ha exigido a mi esposo un dictamen respecto de su nominación. Quiere responder mañana.

Fielmente suya

M. H.

30. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 22. xii. 1930

Estimado colega:

¿Ha recibido ya una respuesta de Kiel? Cuánto me alegraría poder darle al enormemente deprimido Dr. Landgrebe, que ahora está con sus suegros, una buena noticia. El Dr. Reiner tiene más suerte, él ha encontrado en Halle una recepción tan calurosa que incluso podrá habilitarse para la cátedra en el semestre de invierno.

Con amistosos saludos festivos y buenos deseos de hogar a hogar.

Su

EHusserl

22. xii. 30

31. Edmund Husserl a Martin Heidegger, 2. i. 1932 (copia)

Friburgo d. Br., el 2. i. 1932

Querido colega:

Le agradezco cordialmente sus buenos deseos para el Año Nuevo. Yo llevo, de hecho, un fructífero año de trabajo tras de mí que me ha traído mucha luz. Así que Ud. no podría desear nada mejor que aquello se mantenga igual —así como yo replico también en dirección contraria con un deseo idéntico de lo mejor—. Pero, por supuesto, todo lo mejor

asimismo para su esposa (al mismo tiempo agradeciendo sus deseos) y sus hijos. ¡También en nombre de mi mujer!

Con saludos colegiales

Su viejo

E. Husserl

32. Elfride Heidegger a Malvine Husserl, 29. iv. 1933 (copia)

29. abril 1933

¡Venerable señora Husserl!

Tengo la urgencia —de escribirles, a Ud. y a su cónyuge—, a la vez en nombre de mi esposo, en estas semanas difíciles unas palabras.

Quisiéramos decirles a ambos que hoy —como siempre— pensamos con inalterable agradecimiento en todo lo que nos han entregado. A pesar de que mi marido debió recorrer otros caminos en la filosofía, no olvidará lo que ha ganado como estudiante de su marido justamente para su tarea más propia. Y nunca olvidaré lo que Ud. misma nos concedió en bondad y amistad en los duros años después de la guerra.

He sufrido tanto por no haber podido mostrarle más este agradecimiento en los últimos años, a pesar de que nunca entendí verdaderamente qué tejido de malentendidos les hizo a ambos ver en nosotros solo a aquellos que les han decepcionado. Sumado a todo también el profundo agradecimiento por la abnegación de sus hijos y es solo a efectos de esta nueva ley que nosotros incondicionalmente y en sincera reverencia nos declaramos a favor de aquellos que, en la hora de la mayor necesidad, también a través de la acción, se han declarado a favor de nuestro pueblo alemán. Cuán horrorizados estuvimos cuando, recientemente, apareció en la prensa el nombre de su hijo de Kiel. Esperamos que se trate solo de abusos cometidos por mandos medios, en la agitación general de estas semanas, así como en 1918 también tuvieron lugar acontecimientos injustos y dolorosos en las semanas de la revolución.

Por favor, querida y venerable señora Husserl, acepte Ud. estas líneas como lo que son: la expresión sincera e inalterable de agradecimiento.

Su muy afecta

Elfride Heidegger

Los antecedentes teológicos de Martin Heidegger

Raúl Gabás
Universidad Autónoma de Barcelona (España)

I. En el seno de la escolástica

Heidegger inició sus estudios de teología en el semestre de verano de 1909, ya fuera por auténtica convicción, ya fuera por motivos económicos. Empezó a estudiar por su cuenta manuales escolásticos, entre los cuales destaca el de Carl Braig, *Sobre el ser. Compendio de ontología* (1896). Este sólido teólogo le abre los ojos a los peligros de la Modernidad. Según Braig, el hombre moderno «está ciego para lo que no es su sí mismo, de modo que la autonomía del sujeto se ha convertido en una prisión construida por él mismo».[1] ¿Qué podría sacarlo de esa prisión? Sin duda, lo que «hay» o «es» fuera de él, un misterio inefable que lo envuelve. Braig quiere rebasar, con Hegel, el límite trascendental de Kant. Heidegger comparte la lucha contra la moderna «fundamentación en sí mismo». Frente a ese subjetivismo, apela a la verdad recibida a través de la tradición. En 1911 los trastornos del corazón le obligan a replantearse el tipo de estudio que ha de cursar. Heidegger es consciente de que su interés por la teología no está tanto en lo teológico cuanto en lo que hay de filosofía en ella. Esta actitud mental permite permanecer en la teología para estudiar sus aspectos filosóficos, o bien pasarse por entero a la filosofía. La transición por entero a la filosofía no implicaba la renuncia a la fe católica. Heidegger navega entre ambas aguas. Quiere evadirse de lo confesional, pero no puede por menos que buscar la protección del sector católico, que le proporciona becas.

En 1913 Heidegger presenta la tesis doctoral *La doctrina del juicio en el psicologismo*, en la que, bajo la guía de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, combate contra Theodor Lipps y Wilhelm Wundt. Hace suya la

posición husserliana de que el pensar, como acto psíquico, acontece en el tiempo, pero, en cuanto contenido, es independiente del tiempo. La tesis doctoral había sido dirigida por Arthur Schneider, que era catedrático de filosofía católica. Cuando Schneider se traslada a Estrasburgo, Heidegger abriga esperanzas de ocupar su cátedra y trabaja de cara a esa meta. Sin embargo, el único camino real por el que puede moverse es la solicitud de la beca Schätzler, que Heidegger suscribe en agosto de 1913. En esa solicitud, dirigida al Cabildo Catedralicio de Friburgo, manifiesta el propósito de dedicarse al estudio de la teología cristiana y emprender la carrera académica. La fundación aprueba la solicitud confiando en que «el candidato permanezca fiel al espíritu de la filosofía tomista».[2] La beca le obliga a la defensa filosófica del «tesoro de la verdad de la Iglesia».

Con la seguridad que le da la beca Schätzler, Heidegger emprende el trabajo de habilitación *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto*. Poco después estalla la guerra. Heidegger se alista el 10 de octubre de 1914, pero es enviado a la reserva por sus dolencias cardíacas, de modo que puede seguir investigando. Así pues, centra su estudio en *Sobre los modos de significar o gramática especulativa*, texto que se atribuía entonces a Duns Escoto (1266-1308) y, por eso, se estudiaba a la luz del pensamiento de este filósofo. Pero el medievalista Martin Grabmann demostró en 1922 que el autor del escrito es Tomás de Erfurt.[3] Puesto que Heidegger desconocía esto, es obvio que atribuyó el escrito a Duns Escoto y leyó sus obras en relación con el tema escogido.

¿Qué cambio de orientación puede seguirse del estudio del pensamiento de Escoto? Cabe resaltar dos aspectos del pensamiento escotista que apuntan en la dirección tomada luego por Heidegger: la primacía de la voluntad frente al entendimiento y el concepto de «ser». El llamado «voluntarismo escotista» consiste en la afirmación de que la voluntad divina es el origen de todo. Esta no se rige por otra norma que no sea ella misma. La voluntad divina crea la pluralidad de las ideas particulares, según las cuales produce el mundo. Es la razón última de todo lo contingente. Como veremos, en el curso del trabajo sobre Escoto, Heidegger llegará a la afirmación de la singularidad de lo histórico. Y la afirmación de que todo lo contingente depende de la voluntad divina conduce a la historicidad y a la interpretación de lo que acontece tal como aparece en su singularidad, no a partir de una razón supratemporal.

Escoto defiende la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser. Según él, el ser es el más simple de todos los conceptos y no puede definirse por otros. Todo otro concepto incluye el concepto de «ser». El concepto de «ser» es unívoco; si no se diera este concepto unívoco, sería imposible conocer a Dios. Sin embargo, aunque la metafísica nos lleva al conocimiento de ciertos atributos de Dios (uno, supremo, bueno), no alcanza su realidad última (la Trinidad), que no conocemos sin la revelación. Mauricio Beuchot defiende que la univocidad del ser en Escoto fue la base a partir de la cual Heidegger forjó la idea de ontoteología, en la que la diferencia entre ser y ente cae en el olvido.[4] Según Escoto, la naturaleza íntima de Dios y los designios de su voluntad (lo histórico) superan la ontoteología racional.

La *Gramática especulativa* de Tomás de Erfurt se mueve tanto en el campo gramatical como en el ontológico. El autor distingue un modo activo y un modo pasivo de significar:

> Cuando el entendimiento impone un significado a una voz bajo algún modo activo de significar, tiene en cuenta la propiedad de la cosa, de la cual originalmente extrae el modo activo de significar; porque siendo el entendimiento una facultad pasiva, de sí indeterminado, no pasa a un acto determinado, a no ser que sea determinado de otra parte. De ahí que cuando impone un significado a una voz bajo un determinado modo activo de significar, es movido necesariamente por una propiedad determinada de la cosa; por tanto, a cualquier modo activo de significar corresponde alguna propiedad o un modo de ser de la cosa. El modo de ser, el modo pasivo de entender y el modo activo de significar material y realmente son lo mismo, «pero se diferencian *formalmente*».[5]

Merece destacarse la distinción de Tomás de Erfurt entre el «modo del ente» y el modo del «existir»: «*El modo del ente* es un modo habitual y permanente por el cual él tiene ser. *El modo del existir* es un modo de fluidez y sucesión, inherente a la cosa, por realizarse».[6] El modo de significar del ente es el modo generalísimo del nombre, se extrae del modo de ser del ente, que es un modo de *hábito* y de *permanencia*. Y el modo de significar por el existir, que es el modo generalísimo del verbo, «se extrae del modo de ser del mismo ser, que es un modo de *fluidez y sucesión* como

se verá más adelante». Ahí el modo de ser va unido al acontecer, a la historicidad, anticipando sin duda la estrecha conexión entre ser y existir en Heidegger.

El escrito sobre Duns Escoto presta especial atención a la individualidad, a la *haecceitas*, tema que Heidegger relaciona con la singularidad histórica, en concreto en la lección impartida para la obtención de la habilitación, con el título *El concepto de tiempo en la ciencia histórica,* texto incluido en la edición de dicho escrito. Allí leemos: «Lo individual como individual no puede captarse por completo. Permanece un resto *inefable,* al que podemos acercarnos cada vez más, pero sin agotarlo nunca».[7]

¿Qué es eso que hace inefable lo individual? Heidegger no formula la pregunta así, sino de otra manera: ¿qué estructura debe tener el concepto de «tiempo» para corresponder al fin de la ciencia histórica? Y responde a través de los siguientes pasos: el objeto histórico debe ser pasado, y el pasado tiene sentido desde un presente; el sentido histórico se despierta cuando tenemos conciencia de lo pasado como diferente; con ello saltamos del presente al pasado y entra en acción el concepto de «tiempo». Hecho este salto, en el estudio histórico sigue el estudio de las fuentes. En la demostración de la autenticidad se esgrime que en determinados tiempos están vigentes determinadas notas; con ello se excluyen los anacronismos, como, por ejemplo, lo que pertenece a un tiempo posterior. Y en cada época hay que estudiar el nexo conjunto. Esto pone de manifiesto que los tiempos de la historia se distinguen cualitativamente; cada tiempo es distinto, a diferencia del tiempo físico, en el cual los instantes se miden por números iguales. Y así, según Heidegger, la cronología histórica acostumbra a partir de un hecho significativo, por ejemplo, la celebración del nacimiento de Cristo. Es más, él interpreta que (el supuesto Escoto) entiende la historia como ciencia individualizante que, en cuanto tal, trabaja con nombres propios, y se remite al hecho de que el filósofo comentado aduzca como ejemplo a «Escipión el Africano» en el siguiente texto del capítulo XIII:

> El c*uarto* modo *propio* de significar es por medio del *sobrenombre,* que se toma de un *acontecimiento;* y este modo constituye el nombre propio denominado *sobrenombre,* como Escipión denominado *el Africano,* porque triunfó en África.[8]

Es indudable que Heidegger busca una fuente común para entender la historia y la individualidad, ya que en uno y otro caso acontece algo peculiar. En los años siguientes la peculiaridad del instante será la pauta interpretativa de las Cartas a los *Tesalonicenses*.

Heidegger conecta la actividad subjetiva en la significación con la actividad histórica, con el espíritu vivo, que es esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra. Se remite al espíritu de Hegel, que lleva en sí la plenitud de sus realizaciones, su historia. La historia, dice, tiene que ser un elemento determinante para la comprensión de las categorías. La doctrina de las categorías está ante la tarea de la confrontación con la riqueza de las vivencias, y con el que la ha realizado en la forma más plena, con Hegel.[9]

II. Del catolicismo al protestantismo

En el año 1916 Heidegger todavía se interesa por una cátedra de filosofía católica, pero en privado comienza a criticar esta filosofía. En marzo de 1917 Heidegger contrae matrimonio con Elfride Petri, protestante. En ese acto los esposos prometen educar a los hijos en el catolicismo. Pero, cuando en 1919 nace el primer hijo, los padres declaran que no están en condiciones de cumplir la promesa dada. ¿Qué ha sucedido entretanto? A finales de 1918 Heidegger escribe a su amigo Engelbert Krebs y le dice que el espíritu histórico vivo, descubierto en Hegel y luego en Dilthey, es la fuerza que ha hecho inaceptable para él el sistema del catolicismo.[10] Es decir, está realizando un giro de la metafísica a la historia, hasta el punto de desdeñar toda filosofía que busca un lugar seguro más allá de la historia. Por otra parte, en esa época estudia a Søren Kierkegaard, que hace que se familiarice con el concepto de «existencia». Husserl considera que Heidegger se ha pasado al protestantismo.

El pensamiento católico había desarrollado un sistema compacto. Las dos piezas clave de este orden eran la razón y la fe, que guardaban entre sí una relación de armonía o analogía. Esta relación es posible porque, después de la caída original, el hombre, si bien ha quedado despojado de los dones sobrenaturales, mantiene, sin embargo, lo perteneciente a la naturaleza, que incluye la posibilidad de dilucidar el carácter genuino de la revelación en el caso de que esta se produzca. La apologética católica desarrollaba los

criterios de credibilidad de cara a una revelación. Y, según el sistema católico, la razón natural, después del pecado original, conserva la capacidad de conocer a Dios con sus atributos esenciales. En ese sistema resulta decisiva la «analogía del ser», que, a partir de las criaturas, permite inferir los atributos esenciales de la naturaleza divina. El protestantismo siempre ha tenido una concepción más pesimista de la naturaleza humana después de la caída. Los protestantes tienden a integrar el ser del hombre en una unidad indisoluble. Este ser ha quedado descompuesto por el pecado y su restauración es por entero un don de Dios. Los católicos ven posible un movimiento que va del hombre a Dios, junto con el que desciende de Dios al hombre. La teología protestante tiende a mirar en exclusiva el movimiento que va de Dios al hombre. El protestantismo radical no conoce otra dinámica salvífica que la actuación de la palabra de Dios. El catolicismo, en cambio, concede validez a la creación y a la acción humana en el proceso de la salvación. Cuando Heidegger se aleja del catolicismo y se acerca al protestantismo, sin duda renuncia a la analogía y, junto con ella, a todo el orden natural. ¿Qué queda entonces?

El camino peculiar de Heidegger aparece en las lecciones de posguerra. En 1919 desarrolla el tema «La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo». Frente a Max Weber introduce la «idea de la filosofía». Mediante esa expresión, Heidegger quiere esbozar de nuevo la ciencia de la filosofía, que él entiende como una ciencia originaria, preteórica, de la cual brota lo teórico. El objeto de la filosofía como ciencia preteórica es la vida, que ha de mantenerse libre del dominio tradicional de la actitud teórica y ha de aparecer en sus vivencias del entorno mundano; ese objeto es el mundo como mundo de la vida y mundo circundante, es el ente como el mundo en torno y lo significativo, es la historia como el yo histórico, que vive referido al mundo en sus vivencias del entorno mundano.[11]

Con el propósito de poner de manifiesto esa realidad originaria que acontece como mundo, recurre al ejemplo de la cátedra y crea la palabra «mundear», dando al término el sentido de que ella congrega todo un mundo espacial y temporal. Para el Heidegger de estas lecciones, la técnica despoja de vida, la ciencia hace que desaparezca la significatividad primaria. Heidegger busca la autotransparencia del instante vivido. Sin

duda, el instante vivido conecta con la individualidad de la época histórica tal como la hemos expuesto.

Y a su vez este tema es de nuevo objeto de reflexión en la *Fenomenología de la religión*, desarrollada en el semestre de invierno de 1920-1921. En la Primera carta a los tesalonicenses, cap. 5, leemos:

> Sabéis bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche… No viváis en las tinieblas, para que ese día no os sorprenda como ladrón… No os durmáis como los otros, antes bien, vigilad y vivid sobriamente.

Para Heidegger todas esas expresiones urgen la decisión ya, sin tomarse tiempo. El cuándo de la parusía está determinado por el cómo del comportamiento, por la realización de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de los momentos.[12] La historia de la salvación acontece en cada decisión individual. Es hombre espiritual el que se ha apropiado un determinado carácter propio de la vida.[13] La tarea es lograr una relación originaria y auténtica con la historia, que ha de explicarse desde nuestra propia situación y facticidad histórica.

¿Bajo qué perspectiva intenta Heidegger interpretar los escritos cristianos? La filosofía de la religión, dice, no brota de conceptos previos de filosofía y religión; más bien, de una determinada religiosidad, para nosotros la cristiana, sale la posibilidad de una comprensión teórica. Reconoce, sin embargo, que es una pregunta difícil la cuestión de por qué precisamente la religiosidad cristiana está bajo el foco de nuestra mirada. En la parte inicial aclara Heidegger que él no pretende dar una interpretación dogmática, o teológico-exegética, ni histórica, ni una meditación religiosa, sino que busca una introducción a la interpretación fenomenológica,[14] que a su vez abre un camino para la teología.

A partir de ese momento no podemos por menos que preguntar si Heidegger se despreocupa de la teología, o bien sigue interesándose por ella bajo la modalidad de un protestantismo peculiar de la época, a saber, la «teología dialéctica», cuyos lemas coinciden ampliamente con los puntos de vista por los que él se alejó del catolicismo. Esta teología se alza con furia contra el «liberalismo teológico», reinante desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta principios del XX. Los llamados «liberales» intentaron justificar

la figura de Jesús ante el foro de la razón humana interpretándolo como un representante de lo religioso en general, e incluso como el supremo genio religioso de la humanidad.

Karl Barth y Rudolf Bultmann estuvieron sometidos a la mentalidad liberal durante un período importante de su formación. Barth escribe sobre ese pensamiento de manera retrospectiva:

> Llegó un momento en que la teología del siglo XIX, dejando un espacio reducido a la soberana vivencia religiosa del individuo, se convirtió esencialmente en filosofía de la religión en general y de la religión cristiana en particular. Si bien hubo algunos como J.C. Blumhart, H.F. Kohlbrügge, W. Löhe y Fr. Overbek, que no pueden incluirse en esta marcha general, no lograron, sin embargo, detener su curso. Ni siquiera Kierkegaard ha influido decisivamente en la teología del siglo XIX. La dirección estaba en manos de los así llamados «liberales».[15]

Según Barth, esa teología, en un exceso de diálogo con el mundo de la época, abrió todas las puertas que iban de fuera adentro y cerró todas las que iban de dentro afuera, descuidando el interior, la revelación cristiana en cuanto tal. El hecho crucial de aquella teología se cifraba en que todos contaron con una posibilidad natural del hombre, cuya realización podía calificarse realmente de religión. En consecuencia, el mensaje cristiano quedaba sometido a la interpretación de la razón.

Sin duda, hay una gran semejanza entre este mundo que rechaza Barth y la posición católica de la que se había alejado Heidegger. Aquel centra en la «analogía del ser» el punto decisivo de disputa con la Iglesia católica. A su juicio, la analogía del ser es una invención del anticristo y la razón por la que no se puede ser católico. Se opone a la analogía porque incluye a Dios y a la criatura en un mismo género de ser, porque solo Dios tiene el derecho de decir quién es él, porque en la analogía proyectamos en Dios nuestra idea limitada de ser, divinizando así la criatura.[16] Para Barth, todo conocimiento de Dios se debe a una revelación positiva que procede de él. En todo caso, la analogía se realiza en el acto de fe, en el que Dios comunica una semejanza del conocimiento que él tiene de sí mismo. En la fe, el conocimiento de la criatura es introducido en el mismo acto por el que se revela Dios. Y así el creyente, al hablar de Dios, dice de él lo que el

mismo Dios le comunica. E incluso entonces el conocimiento de Dios se distingue del que él tiene de sí mismo, pues Dios se esconde para revelarse y ocultándose se revela.

En la llamarada de la *Carta a los romanos* (1.ª ed., 1919; 2.ª ed., 1922) arde la leña cortada de árboles como Overbeck, Nietzsche, Dostoyevski y Kierkegaard; y está presente el lenguaje de Platón y Kant, junto con la dialéctica hegeliana. Barth afirma: «Mi sistema, si es que tengo algún sistema, es no apartar la mirada de lo que Kierkegaard ha llamado: diferencia cualitativamente infinita entre el tiempo y la eternidad».[17] Y expresa lo mismo con otra fórmula:

> De la crisis perenne entre el tiempo y la eternidad habla Pablo a los romanos. Y si alguien me pregunta por qué entro en la exégesis con esta afirmación, le preguntaré: ¿puedo entrar con algo más serio que con la afirmación de que Dios es Dios?[18]

La dialéctica hegeliana le sirve para expresar la unidad entre creación y revelación (redención) en Cristo. Barth concibe ambos momentos como una unidad indivisible. Para él, la creación y la redención constituyen un mismo movimiento. La realidad originaria es la resurrección de Cristo, y todo el mundo que llamamos pecado, redención y tiempo no es otra cosa que la sombra proyectada por la luz. Para Barth, el verdadero ser del hombre está en la unión inmediata con Dios. El pecado es una caída de la unidad original y la redención es un retorno a ella. Barth rechaza cualquier destello de justicia humana. Según él, no hay más justicia que la de Dios. Si vemos en la fe una obra humana, ni siquiera ella justifica. Justifica tan solo como manifestación de la fidelidad de Dios a sí mismo. Así se expresa el Barth del que Heidegger dijo «a principios de los años veinte que en esa época solo en Karl Barth podía encontrarse vida espiritual».[19]

¿Por qué Heidegger, cuando empieza a perfilar su línea de pensamiento, centra el interés en la vida religiosa dentro del cristianismo? ¿Lo hace por interés filosófico o por interés teológico? Si nos atenemos a lo que Heidegger dice al principio de la *Fenomenología de la religión*, él encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida religiosa. Y, de acuerdo con esto, Jesús Adrián escribe:

> El interés fenomenológico por la experiencia religiosa del cristianismo es principalmente filosófico, es decir, no nace de una relación de fe, sino de una paradigmática realización de las posibilidades de la experiencia fáctica de la vida.[20]

Y Jean-Paul Sartre llega a incluir a Heidegger entre los filósofos ateos del siglo XX. Sin duda, este afirmó un ateísmo metódico para el pensamiento filosófico y consideró que una «filosofía cristiana» es un «hierro de madera».[21] Pero esto no descarta que alguien sea creyente gracias a la fe y filósofo al margen de la fe, aunque en este caso, ¿no se comunican entre sí la fe y la filosofía dentro de una misma persona? Si el ateísmo de Heidegger fuera cierto, tendríamos el siguiente camino curioso: primero, creyente; luego, ateo; y al final, añorante de los dioses desaparecidos.

Hay muchos testimonios sólidos de que el interés teológico de Heidegger prosiguió a lo largo de su vida. En primer lugar, destaca el de Hans-Georg Gadamer. Él cita una carta privada que Heidegger escribió a su discípulo Karl Löwith en 1921. En ella le dice: «Soy un teólogo cristiano».[22] Y Gadamer comenta seguidamente:

> Él se vio entonces como un teólogo cristiano […]. Sus esfuerzos para llegar a aclararse a sí mismo… estaban bajo el desafío de la tarea de liberarse de la teología dominante… para poder ser un cristiano.

Refiriéndose a las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* de Heidegger, escribe:

> ¿Y con qué comenzó? Con el joven Lutero, justamente aquel Lutero que exigía a todo el que quisiera ser realmente cristiano que renunciara a Aristóteles, a ese «gran mentiroso». […] No cabe duda, detrás de la iniciativa aristotélica estaba el antiguo y bien probado interés de Heidegger por el mensaje cristiano originario.[23]

III. Heidegger y Bultmann

Esta relación entre filosofía y teología estará presente en el largo contacto intelectual con Bultmann. Poco después de llegar a Marburgo, en 1923, Heidegger asistió a una conferencia de Eduard Thurneysen, perteneciente a la escuela de Barth. En el curso de la discusión, Heidegger dijo que «la

verdadera tarea de la teología, a la que esta tenía que volver, consistía en buscar la palabra capaz de llamar a la fe y de hacer permanecer en la fe».[24] Gadamer comenta seguidamente: «Una frase auténticamente heideggeriana, llena de ambigüedad. Quizá fue una puesta en duda de la posibilidad misma de la teología».

Muy poco después de su llegada a Marburgo, Heidegger participa en el seminario de Bultmann sobre la ética del apóstol Pablo, y en febrero de 1924 presenta una ponencia sobre Lutero. Resume la posición de este último mediante la afirmación de que el objeto de la teología es Dios, y su tema es el hombre en el cómo de su estar situado ante Dios. El punto de partida es el pecado. Para tratar este tema, Heidegger expone el contraste entre la escolástica y Lutero. Los escolásticos, dice, guiados por la forma de consideración griega, hacen orgulloso al hombre. En cambio, según Lutero, la naturaleza humana está corrompida. El pecado es la oposición a la fe, y la fe significa estar puesto ante Dios. El auténtico pecado es la incredulidad, la aversión a Dios. La esencia del pecado es «querer que uno mismo sea Dios y que Dios no sea Dios».[25] Eva, en su excusa, alza la acusación contra Dios como creador de la serpiente y con ello lo señala como autor del pecado.[26] Esa comprensión del pecado sale a la luz, según Heidegger, en el reciente movimiento teológico, la «teología Dialéctica», pero no está generalizada en la actual teología protestante.[27]

Bultmann, satisfecho por la participación de Heidegger en su seminario, escribe a Hans von Soden, amigo suyo, lo siguiente:

> Esta vez el seminario es especialmente instructivo porque participa nuestro nuevo filósofo Heidegger, un alumno de Husserl. Proviene del catolicismo, pero es protestante por completo, como lo ha demostrado recientemente en el debate después de una conferencia de Hermelink sobre Lutero y la Edad Media. No solo tiene excelentes conocimientos de la Escolástica, sino también de Lutero, de tal manera que en cierto modo puso en apuros a Hermelink; sin duda, había entendido la pregunta con mayor profundidad que este.[28]

En general, Bultmann reconoce lo que debe a Heidegger, y este se interesa por el trabajo exegético de aquel, pero no dice con especial claridad qué comparte con él. A mi juicio, ambos hacen suya la tesis luterana, a saber:

que el hombre sin la fe (Bultmann), sin ser propiamente (Heidegger), carece de su ser genuino, está caído. Los dos se orientan por el existir propiamente. Y otra relación estrecha se da en la cuestión de la desmitologización, pues Bultmann desvincula la fe de la dimensión física, y en Heidegger el mundo poco o nada tiene que ver con lo que entendemos por realidad material.

Bultmann afirma que el lenguaje del Nuevo Testamento está dominado por la concepción mítica del mundo. Esta concepción incluye, entre otras cosas, que el mundo está constituido por tres niveles cósmicos: el cielo, morada de Dios y de los ángeles; el infierno, que es un lugar de tormento; y la tierra, donde intervienen Dios y sus ángeles, Satanás y sus demonios. El diablo influye en el hombre inspirándole malos pensamientos, y Dios le infunde visiones y la fuerza sobrenatural del espíritu. Según el Nuevo Testamento, continúa Bultmann, la historia se rige por poderes sobrenaturales y no por sus propias leyes. Actualmente, el mundo está bajo el poder de Satanás. Pero una próxima catástrofe va a poner fin al estado actual del mundo, tras lo cual los hombres resucitarán para la salvación o la condenación. Según Bultmann, también tienen carácter mítico las siguientes representaciones: ahora ha llegado el tiempo final; entender a Cristo como un ser preexistente y divino que aparece en la tierra revestido de carne; la afirmación de que Jesús murió para expiar los pecados de todos los hombres; la exaltación del crucificado a la diestra de Dios y su retorno para completar la redención. Todo eso es mitología tomada de las fuentes literarias apocalípticas judías y del mito gnóstico de la redención.[29] No se puede pedir a los hombres actuales que acepten la mentalidad mítica, pues esta pertenece a otra época. Bultmann pregunta: para los que no compartimos la división del mundo en tres pisos, ¿qué sentido puede tener la afirmación «descendió a los infiernos y subió a los cielos»? Desde su punto de vista, la escatología mítica quedó refutada por el hecho de que no se cumplió la promesa de la pronta venida manifestada en el Nuevo Testamento. Bultmann se propone eliminar por completo el lenguaje mitológico. En la concepción mítica resalta especialmente la representación de lo divino con categorías espaciales, mundanas, y la atribución del mundo y de la historia a unos poderes extraños. Según él, el lenguaje mítico se genera cuando el hombre, para expresar la trascendencia, recurre a sus propias categorías mundanas. El mito debe interpretarse desde una perspectiva existencial y no cosmológica. En las fórmulas míticas del

Nuevo Testamento late una autointeligencia determinada de los hombres que lo escribieron. Bultmann quiere retener esta «autointeligencia», aunque sin la forma de expresión mítica.

En definitiva, para Bultmann el núcleo del Nuevo Testamento se resume en la afirmación de que el hombre sin la fe está caído en el mundo y de que la acción de la fe le abre una realidad nueva, una esfera diferente por completo. Los hombres, en cuanto viven en el mundo según la carne, se someten a la atmósfera que respira la sociedad, al conjunto de sus usos y costumbres, juicios y prejuicios, tendencias, pasiones y aspiraciones. El Nuevo Testamento llama «mundo» a ese poder anónimo, al que nadie es capaz de sustraerse. El hombre intenta fundamentar y asegurar allí su vida. En cambio, para el Nuevo Testamento, tal como lo interpreta Bultmann, todo ese mundo es falaz y caduco. La existencia que allí se desarrolla está construida sobre una base caduca, aparente, irreal. Dentro del mundo reina el poder de lo pasajero, lo convencional, lo mortal, reinan la envida, la ira, los celos. La existencia impropia del hombre va acompañada por el miedo durante toda su vida. El hombre es esclavo del mundo y no es capaz de liberarse por sí mismo de su existencia impropia. Alguien podría objetar que Bultmann se inspiró en Heidegger para desarrollar ese concepto de «mundo». Pero toda exégesis sólida nos ofrece ese concepto, que sin duda Heidegger encontró también en el Nuevo Testamento.

Según Bultmann, la revelación nos lleva a reconocer que nuestra verdadera existencia no está en el mundo así entendido, sino en una región en la que no existen los objetos palpables y disponibles. La revelación nos dice que nuestro verdadero ser está en Dios. Lo que divide al creyente del no creyente es el hecho de que el soporte último de la existencia humana sea o bien Dios, o bien la vida del mundo en el sentido expuesto. El tránsito de la existencia impropia, caída, «mundana», a la existencia auténtica se debe a una intervención de Dios en cada uno; esa intervención crea en nosotros la fe. El creyente vive en el mundo, pero ya no es del mundo. Está ante Dios en todos los actos de su existencia, de modo que los diversos encuentros con el prójimo tienen el carácter de una llamada de Dios. La fe está en juego en cada decisión de nuestra vida.

Cuando Heidegger interpreta la fe cristiana en las Epístolas paulinas, o en Lutero, sin duda está escuchando la voz de los teólogos (Pablo y Agustín). ¿Y qué capta: filosofía o teología? No hay duda de que Heidegger está

realizando una actividad tanto teológica como filosófica, pues dirige la atención bien al hombre caído, bien al creyente. Pero, bajo la perspectiva filosófica, ¿puede el hombre existir propiamente por sí mismo? Heidegger no se pronuncia con claridad sobre este punto. Sin embargo, lo que no puede ponerse en duda es que piensa ora como filósofo, ora como teólogo. Y es muy posible que esta doble vertiente sea trasladada a la pregunta por el ser.

Bultmann, en las «Reflexiones sobre el pensamiento de Martin Heidegger según la exposición de Otto Pöggeler»,[30] escribe:

> Puesto que la cuestión de Dios ciertamente está excluida en *Ser y tiempo*, pero desempeña su función en el pensamiento de Heidegger desde el principio, se impone con necesidad la pregunta de la relación de Heidegger con la teología. Y, de hecho, parece mostrarse un paralelismo sorprendente entre su pensamiento y la actual teología protestante.
>
> Ante todo, concuerda con la teología la *crítica* de Heidegger a la *ontoteología* del pensamiento metafísico, por la razón de que quiere fundar el ser en un ente supremo…, o en el más ente de los entes como lo divino…, y por la razón de que entiende a Dios como el fundamento de sí mismo, como *causa sui*. […] Es cosa manifiesta que, desde la aparición de la llamada teología dialéctica, esta crítica se ha hecho cada vez más obvia en la teología protestante.

La relación de Heidegger con la teología dialéctica no es un tema secundario, y está pendiente de esclarecimiento bajo aspectos importantes. Todavía en 1961 participó en el seminario de Gerhard Ebeling, cuyo tema era la «Disputatio de homine» (1536) de Lutero. Allí Heidegger hace las siguientes matizaciones sobre la relación entre filosofía y teología: para la teología está previamente dado el *kerigma*, o, en términos de la teología católica, la revelación; y se remite a Rom 3,28: «Pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin obras de la ley». En cambio, el filósofo no tiene nada previamente dado, se remite a la experiencia humana, a la comprensión humana, fundada en sí misma. En el curso de la discusión en el seminario mencionado surgen dificultades a la hora de precisar qué está previamente dado para el teólogo. Si decimos que lo que está dado previamente es el «kerigma» (la proclamación), surge la pregunta: ¿dónde

está dado? En sentido riguroso, no se da precisamente en los textos, sino en el acontecer verbal. Ahora bien, el mismo texto de Rom 3,28, donde se proclama la fe sin obras, nos llega a través de una interpretación, y así entra en escena el hombre como oyente de la palabra. Heidegger ve un indicio de catolicismo en la inclusión del hombre que comprende en el acontecer de la palabra revelada. Y pregunta: ¿es realmente el hombre como dotado de razón el oyente al que habla la palabra de la proclamación? ¿No llega la palabra de la fe sin preámbulos y en contra de la razón? ¿Hay un camino de la razón a la fe, o solo a la inversa?[31] Se generalizó en dicho seminario la conclusión de que, en la proclamación, por ser palabra dirigida al hombre, entra en escena la pregunta de la percepción de esta palabra. En el curso de la discusión los participantes se ponen de acuerdo en que, como hay vocablos comunes al discurso teológico y al filosófico, la disputa entre teología y filosofía ha de desarrollarse de modo muy esencial como contienda en torno al lenguaje en su función formal. Cada manera de hablar (en el foro teológico, en el filosófico, en el jurídico…) constituye una unidad. La diferencia está en el cómo del hablar. Pero, por ejemplo, el hombre al que se refiere la definición filosófica no es otro que el hombre al que se refiere la definición teológica. Se trata de la recta ordenación de ambos foros. Los dos foros no pueden separarse. «La disputa gira en torno a cuál de las dos disciplinas es capaz de decir con mayor acuerdo quién es el hombre y dónde tiene su lugar».[32] En la definición teológica se trata de la diferencia fundamental entre el Dios que justifica y el hombre pecador.

En la relación entre filosofía y teología entran en juego los siguientes estratos:

1. La revelación como un hecho previo a la fe de cada uno: el comienzo de la historia de la fe y los documentos en los que esta se deposita.
2. La llegada del mensaje a cada creyente en particular:

    a. La acción de la gracia en ese mensaje.
    b. La reflexión del creyente sobre la revelación recibida en el acto de creer.
    c. La reflexión retrospectiva sobre la manifestación de la fe en el lenguaje de creyentes (Pablo, Kierkegaard, Lutero...).

4. La reflexión de la teología versa, por lo menos, sobre el punto 1 y sobre el 2c. La reflexión teológica de Heidegger sin duda se realiza en este ámbito, de modo que él puede hacer teología, aunque en el momento de hacerla no sea creyente o no actúe como tal. Y dentro de ese ámbito es posible que el teólogo influya en la filosofía, por ejemplo, como análisis de un caso en el que se ha realizado propiamente la existencia. En la teología dialéctica, y en el luteranismo en general, Dios no puede conocerse si él no se da a conocer, y Heidegger se afianzará progresivamente en la afirmación de que solo cuando el ser se da por propia iniciativa podemos tener conocimiento de él. La semejanza es tan manifiesta que no podemos dejar de pensarla.

Obras citadas

ADRIÁN, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

BALTHASAR, H.U., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia y Olten, 1951.

BARTH, K., *Der Römerbrief*, Múnich, Kaiser, 1922 [trad. cast.: *Carta a los romanos*, Madrid, BAC, 2002].

—, «Evangelische Theologie im XIX Jahrhundert», en *Theologische Studien*, vol. 49, Zúrich, 1957.

BEUCHOT, M., «Heidegger y la Edad Media. Su lectura de Duns Escoto», *Ensayos de Filosofía*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X), 1991 [https/www.unam.mx].

BULTMANN, R., «Neues Testament und Mythologie», en *Beiträge zur evangelischen Theologie*, vol. VI, 1941.

— y HEIDEGGER, M., *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2011.

ERFURT, T. de, *Gramática especulativa*, Buenos Aires, Losada, 1947.

GADAMER, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.

GABÁS, R., *Escatología protestante en la actualidad*, Vitoria, Eset 1965.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1957 [trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2018].

—, *Gesamtausgabe (GA)*, vol. 1, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann

Klostermann, 1978.
—, *Gesamtausgabe* (GA), vol. 60 (II, 60), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann Klostermann, 1995.
HERRMANN, F.W. von, *Wege ins Ereignis*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann Klostermann, 1994.
SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.

---

1 Cf. Safranski, 1997, p. 42.
2 *Ibid.*, p. 74.
3 Cf. A. Tursi, en Erfurt, 1947, estudio preliminar, p. 15.
4 Beuchot, 1991, p. 20.
5 Erfurt, 1947, pp. 28 y 32.
6 *Ibid.*, p. 39.
7 Heidegger, 1978, p. 353.
8 Cf. Erfurt, 1947, p. 54. Heidegger, 1978, p. 365.
9 Heidegger, 1978, p. 408.
10 Safranski, 1997, p. 95.
11 Cf. Herrmann, 1994, p. 8.
12 Heidegger, 1995, p. 106.
13 *Ibid.*, p. 124.
14 *Ibid.*, p. 67.
15 Barth, 1957, p. 5. Cf. Gabás, 1965, pp. 57-60.
16 Balthasar, 1951, pp. 175 s.
17 Barth, 1922, p. XII.
18 *Ibid.*, p. XIII-XIV.
19 Safranski, 1997, p. 143.
20 Adrián, 2010, p. 134.
21 Cf. Bultmann y Heidegger, 2011, p. 15.
22 Gadamer, 2002, p. 153.
23 *Ibid.*, p. 156.
24 *Ibid.*, p. 39. Acera de la conferencia de Thurneysen escribe Gadamer: «Para nosotros, los jóvenes, fue un primer anuncio de la teología dialéctica que se impondría en Marburgo y que después recibió las bendiciones más o menos vacilantes de los teólogos de esta universidad».
25 Cf. Bultmann y Heidegger, 2011, p. 305.
26 Cf. *Ibid.*, p. 310.
27 *Ibid.*, p. 311.
28 *Ibid.*, p. 13.
29 Bultmann, 1941. Cf. también Gabás, 1965, pp. 186-190.
30 Cf. Bultmann y Heidegger, 2011, pp. 347-358, en especial p. 356.
31 *Ibid.*, p. 338.
32 *Ibid.*, pp. 341 s.

Heidegger y la sombra de Lotze

Apuntes para una interpretación renovada del desarrollo de su pensamiento temprano*

Alejandro G. Vigo
Universidad de los Andes (Chile)

A la memoria siempre viva de Franco Volpi,
a los diez años de su repentina y temprana partida.

I. La importancia hermenéutica de una adecuada recuperación del heidegger lotziano-neokantiano

En el presente trabajo me propongo abundar en un diagnóstico, alcanzado ya en trabajos precedentes, acerca del papel decisivo que debe otorgarse a la recepción de la llamada «lógica de la validez» *(Geltungslogik),* inaugurada por Rudolf H. Lotze, cuando se trata de lograr una visión diferenciada del desarrollo temprano del pensamiento de Martin Heidegger que haga justicia a lo que permiten establecer las fuentes, disponibles ahora en abundancia. Enfatizar el papel que desempeñó la recepción de la lógica de la validez implica poner en cuestión, en algunos de sus aspectos más importantes, la presentación de su camino filosófico llevada a cabo por el propio Heidegger en los pocos informes autobiográficos publicados en vida, algunos de los cuales influyeron decisivamente en la investigación especializada hasta hace no demasiado tiempo. Esto vale, en particular, para dos textos igualmente famosos: la carta a Richardson de 1962 (cf. Richardson) y el escrito de 1963 en el cual Heidegger presenta lo que denomina «su camino hacia la fenomenología» (cf. *Weg*). Ahí Heidegger, siguiendo una estrategia de estilización habitual en su autointerpretación, intenta presentar su derrotero filosófico en términos congruentes con la figura idealizada del «pensador de un solo pensamiento», para lo cual lleva a cabo dos operaciones discursivas estrechamente asociadas, a saber: por un lado,

enfatiza fuertemente el impacto del descubrimiento de la pregunta aristotélica por el (sentido del) ser, de la mano de autores como Franz Brentano y Carl Braig, ya en los últimos años del *Gymnasium;* por otro lado, difumina poco menos que hasta lo irreconocible la prolongada etapa temprana de adhesión —desde los tiempos de preparación de la tesis doctoral, a comienzos de la década de 1910, hasta el inicio de la actividad como docente en 1919, cuando menos— a la lógica de la validez lotziana y, de la mano de esta, también al neokantismo de Baden, tal como lo representaban, sobre todo, Emil Lask, un genial lotziano revolucionario, y Heinrich Rickert, una de las figuras principales, junto a Wilhelm Windelband, de la nueva «filosofía del valor» *(Wertphilosophie)* neokantiana. El resultado de tal maniobra discursiva es una presentación de conjunto dentro de la cual la pregunta por el (sentido del) ser adquiere el papel de hilo conductor persistente a todo lo largo del camino, desde el despertar inicial del interés filosófico en los tiempos gimnasiales hasta el mismo pensamiento ontohistórico, pasando por la fenomenología hermenéutica y la ontología fundamental.

Ahora bien, no hace falta enfatizar demasiado que el cuadro evolutivo así trazado no resulta sostenible a la luz de la evidencia textual ahora disponible. Pero, además, ocurre que su aceptación cuasidogmática, dominante como fue hasta no hace mucho tiempo, tiene consecuencias altamente negativas para una adecuada comprensión del alcance de la propia pregunta heideggeriana por el (sentido del) ser. En efecto, la adopción de la narrativa basada en la figura idealizada del «pensador de un solo pensamiento» favorece la suposición, ampliamente extendida, de que la persistencia de dicha pregunta debe verse, en último término, como un resultado de la temprana adhesión a la metafísica tradicional. Por lo mismo, desde dicha suposición tan solo media un paso muy breve para declarar la persistencia de dicha pregunta como un mero resabio de carácter dogmático, que, como tal, resulta extraño al pensamiento fenomenológico. La consecuencia es, pues, altamente paradójica. En efecto, cuando se adopta sin más el cuadro evolutivo sugerido por el propio Heidegger, se tiende a pasar fácilmente por alto un hecho tan elemental como decisivo, a saber: que lejos de dar cuenta de una adhesión inicial de carácter dogmático, no sometida posteriormente al debido examen, la recuperación heideggeriana de la pregunta por el (sentido del) ser —la cual, por lo

demás, trae consigo una radical reformulación del alcance de la pregunta propia de la metafísica tradicional— debe verse ella misma, en rigor, como el emergente de una reflexión eminentemente crítica. Tal reflexión crítica concierne también, entre otras cosas, a los problemas ontológicos vinculados con la necesidad de dar cuenta del origen y la estructura del sentido experimentado, en todas sus posibles formas de articulación, y ello a la luz de las dificultades documentadas por los intentos de las corrientes filosóficas dominantes en el período que va desde las últimas décadas del siglo XIX (en particular, el positivismo, el historicismo, el vitalismo y el psicologismo) hasta las primeras del siglo XX (en particular, el neokantismo y la fenomenología).[1] Pero, si esto es así, puede decirse entonces que ha sido el propio Heidegger quien, con su estrategia de estilización retrospectiva de su derrotero filosófico, ha contribuido decisivamente a la consolidación de algunos de los malentendidos más difundidos referidos al carácter mismo de su intento de recuperación de la pregunta por el (sentido del) ser, en particular, también de algunos originados en el seno mismo del pensamiento fenomenológico.

Una segunda consecuencia negativa de la desfigurada presentación de los inicios filosóficos de Heidegger, inmediatamente conectada con la anterior, tiene que ver, de modo más específico, con la errónea interpretación del alcance del recurso al pensamiento aristotélico que Heidegger lleva a cabo en sus investigaciones de comienzos de la década de 1920. Como es bien sabido, desde los pioneros trabajos de Volpi, a mediados de la década de 1980, la temática «Heidegger y Aristóteles» se convirtió, primero, en un asunto central de la investigación especializada y, después, en un tópico cada vez más socorrido que, como suele ocurrir en estos asuntos, finalmente dio lugar en muchos casos a una suerte de dogmática degradada, reiterada poco menos que *ad nauseam*. En nuestra lengua, particularmente, los inigualables trabajos de Volpi fueron objeto no solo de una recepción amplísima y en ocasiones filosóficamente productiva, sino también, y con cada vez mayor frecuencia, de una mera apropiación repetitiva, que a veces llegó al extremo de la paráfrasis servil e incluso, hay que decirlo, del plagio liso y llano. Ahora bien, cuando Volpi presentó los primeros resultados de una investigación que, en su propio punto de partida, parecía, *prima facie*, inverosímil, sobre todo en unos tiempos en los que ni siquiera estaban aún disponibles los volúmenes de la *Gesamtausgabe (GA)* más relevantes para el

tema, lo que estaba haciendo el entonces novel erudito italiano era, ni más ni menos, que nadar valientemente contra la corriente.[2] En efecto, más allá de alguna excepción más bien marginal —pongamos por caso algunas anotaciones de Gadamer, realizadas más bien al pasar—, el intento de Volpi de buscar en Aristóteles puntos de partida constructivos de la concepción presentada por Heidegger en *SZ*, sobre todo a partir de una relectura ontológicamente radicalizada de la concepción de la *prâxis* presentada en *Ética a Nicómaco*, chocaba, en general, contra un muro de escepticismo, particularmente en Alemania, la segunda patria filosófica de Volpi. Ello se explica, entre otras cosas, por el simple hecho de que la mayor parte de la investigación sobre Heidegger de las décadas precedentes veía en Aristóteles, poco menos que de manera exclusiva, el principal o uno de los principales puntos de referencia de la crítica heideggeriana a la ontología de la presencia y a la concepción tradicional de la metafísica como ontoteología, es decir, como un representante emblemático del paradigma filosófico tradicional que el propio Heidegger aspiraba a superar con su propia concepción de un pensar del ser de corte no metafísico.[3]

Ahora bien, a medida que se fue perdiendo de vista el contexto polémico originario de la interpretación de Volpi, ocurrió que sus brillantes trabajos contribuyeron involuntaria, pero inevitablemente, a la propagación de una ola aristotelizante, que, en muchos casos, no tardó en adquirir rasgos altamente sobresimplificados e incluso caricaturescos. A ello se añade, además, el hecho de que la implantación de este nuevo Heidegger, supuestamente aristotélico, parecía venir a validar, cuando menos de modo indirecto, algunos de los motivos centrales de la autointerpretación del propio Heidegger, dado que, más allá de todas las severas críticas a la metafísica tradicional, la persistente orientación a partir de Aristóteles reforzaba la imagen de un Heidegger centrado desde siempre, y de modo inamovible, en la pregunta por el (sentido del) ser. Se tenía así un Heidegger que, aunque distanciado radicalmente de la ontología de la presencia y la ontoteología, se enfrentaba, sobre todo, a la filosofía de la conciencia de la Modernidad, que había puesto en el centro de la problemática filosófica la cuestión del conocimiento, relegando al trasfondo la cuestión del ser. Y, como nadie ignora, el propio Heidegger gustaba de presentar el neokantismo como ejemplo paradigmático de tal tipo de

enfoque, propio de una forma crepuscular y decadente del pensamiento filosófico occidental.

Lo que no se logra apreciar debidamente cuando se adopta esta representación sobresimplificada y, en último término, dogmática es, una vez más, un hecho elemental pero decisivo para una adecuada interpretación de los comienzos del derrotero filosófico heideggeriano, a saber: que la recuperación de Aristóteles a comienzos de la década de 1920, lejos de poder verse como un simple retorno a los orígenes neoescolásticos, constituye una respuesta consciente, dotada de un alcance fuertemente polémico, frente a toda una constelación de problemas que dan cuenta de la nueva y peculiar situación en la que, a ojos de Heidegger, se encontraba la filosofía alemana en las primeras décadas del siglo XX. En particular, la reaparición de nuevas formas del platonismo en el ámbito de la filosofía de la lógica —que Heidegger ve en inmediata conexión con la asunción acrítica de las premisas básicas de la ontología de la presencia también en el ámbito de la interpretación filosófica del ser humano— proporciona aquí un punto de partida básico de la reflexión crítica puesta en marcha por Heidegger. Esto es así sobre todo porque él mismo se había visto impelido, en los comienzos mismos de su carrera universitaria, a adoptar posiciones situadas en la línea del lotzianismo y su desarrollo ulterior en la filosofía del valor neokantiana. Siguiendo la luminosa indicación de Steven G. Crowell, puede decirse, pues, a modo de resumen que en su intento por hacerse cargo de la problemática central de la filosofía de la lógica propia de la filosofía alemana de comienzos del siglo XX, Heidegger comenzó preguntándose por «el ser del sentido» para luego descubrir, en virtud del desarrollo mismo de la problemática abordada, que no era posible responder cabalmente dicha pregunta sin replantear primero la concerniente «al sentido del ser».[4] En cualquier caso, lo decisivo aquí es que la recuperación de Aristóteles a comienzos de la década de 1920 tiene lugar dentro de un contexto completamente nuevo, marcado de manera decisiva por dos tomas de posición íntimamente conectadas, a saber: por un lado, el cuestionamiento del paradigma filosófico provisto por la lógica de la validez lotziana y la filosofía del valor neokantiana, al cual el propio Heidegger se había adherido decididamente desde los tiempos de elaboración de la tesis doctoral; por otro, la aproximación a la fenomenología husserliana, que, lejos de toda recaída en una nueva dogmática, tuvo desde el comienzo

mismo un acusado carácter crítico-reflexivo, motivado por el hecho de que Heidegger creía ver reaparecer en su propio seno momentos de continuidad, no debidamente esclarecidos, con el mismo paradigma filosófico del cual él pretendía distanciarse ahora.[5] Además, desgajar la recuperación de Aristóteles a comienzos de la década de 1920 del preciso y polémico contexto en el cual queda inscripta, el único que puede explicarla también desde el punto de vista motivacional, no puede tener otro efecto que el de dificultar gravemente la tarea de lograr una representación adecuada del intrincado sendero que siguen los pasos de Heidegger en los comienzos mismos de su carrera filosófica independiente. Una indebida aristotelización no hace, pues, más que estorbar a la hora de apreciar el verdadero alcance de la recuperación de Aristóteles en esos años, pero, además, contribuye decisivamente a refrendar una apariencia ilusoria de linealidad. En efecto, el largo rodeo lotziano-neokantiano previo a la adopción de la fenomenología queda así completamente desdibujado, irreconocible en lo concerniente a su importante y positiva contribución a un desarrollo de conjunto que pone en funcionamiento toda una enorme gama de elementos. Y puede afirmarse incluso que, sobre la base de esa visión desfigurada, también la posterior «conversión fenomenológica», si es que puede decirse así, pierde buena parte de la necesidad que emana de su propia motivación interna, hasta el punto de que ha podido llegar ser vista, en ocasiones, como un mero gesto exterior o un simple emergente del oportunismo.[6]

Pues bien, si lo anterior resulta convincente en sus líneas más generales, se comprende de inmediato la necesidad de hacer debida justicia, dentro de una narrativa de conjunto de la evolución del pensamiento heideggeriano de los comienzos, al papel que desempeñan los motivos, temas y problemas procedentes de la inicial adhesión a las premisas básicas del paradigma lotziano-neokantiano. A pesar de los notables progresos hechos por la investigación especializada en las últimas décadas, los trabajos que abordan el tema en nuestra lengua son todavía escasísimos,[7] en contraste con la enorme cantidad de fuentes bibliográficas, de muy desigual calidad, que persevera en la difusión de una visión fuertemente aristotelizante de un modo que, en el mejor de los casos, debe verse como unilateral y sesgado. En lo que sigue, me propongo proporcionar algunos elementos de carácter general que contribuyan, a modo de primeros pasos, a la tarea de restablecer

un cuadro más equilibrado. Para ello, abordaré primero (apartado II) el modo en el que Heidegger se sitúa frente a Lotze y a Lask, y luego (apartado III) añadiré algunas observaciones destinadas a clarificar su intento por encontrar una cierta vía media entre Lask y Rickert, de la mano de Husserl. Por último (apartado IV), comentaré brevemente algunos aspectos poco menos que ignorados, que dan cuenta de la persistente admiración por Lotze y de su influencia, incluso en los tiempos de la *Kehre*, y muy a pesar de la despiadada crítica a la filosofía del valor neokantiana, procedente del propio Lotze, que Heidegger lleva a cabo en esos años.

II. Sentido y validez, de la mano de Lotze y Lask

Siguiendo la citada indicación de Crowell, puede decirse entonces que, en los primeros años de su carrera académica, Heidegger comenzó preguntando por el «ser del sentido» y no, o no en primera instancia, por el «sentido del ser» como tal. En efecto, son los temas fundamentales de la filosofía de la lógica, en particular aquellos que conciernen a la teoría del juicio y la doctrina de las categorías, los que ocupan en ese momento el centro del interés, desde las primeras recensiones sobre lógica de 1912 (cf. *NFL*), pasando por la tesis doctoral de 1913 (cf. *LUP*), hasta la habilitación de 1915 (cf. *Scotus*). Es dentro de dicho contexto de discusión donde Heidegger descubre la importancia de Lotze. A ojos de Heidegger, Lotze se presenta como el pensador que supera desde dentro, por así decir, el naturalismo dominante en el pensamiento posthegeliano de la segunda mitad del siglo XIX (en tal sentido, véase *PhTW*, § 2). Como médico y destacado investigador en el campo de la fisiología y la psicología, el propio Lotze procedía de las entrañas mismas de la ciencia positiva, de modo que mantenía estrechos vínculos de origen con aquellas formas del saber a partir de las cuales se orientaba primariamente el nuevo paradigma naturalista.

Hoy cuesta bastante hacerse una idea cabal de la decisiva influencia de Lotze en el pensamiento filosófico de finales del siglo XIX y comienzos del XX, no solo en Alemania, sino también y de modo tal vez más persistente en Inglaterra y Estados Unidos.[8] Tomando el caso alemán, baste con citar los nombres de autores tan diversos y tan importantes como Brentano, Dilthey, Windelband, Rickert, Lask, Lester H. Cohen, Friedrich Frege y Husserl, que

componen la lista de los mencionados por Frederick C. Beiser, para hacerse una idea de la importancia de Lotze, cuya figura parece en esos años poco menos que omnipresente.[9] En lo concerniente a Heidegger en particular, hay que decir que no solo reconoció la decisiva importancia del pensamiento de Lotze, sino que, durante el lapso de unos cuantos años, llego a ser incluso un lotziano, aunque lo fuera de un modo peculiar y dentro de ciertos límites que es necesario precisar.

De su ferviente admiración por Lotze, el Heidegger de los comienzos dejó claro testimonio en diversos lugares. Particularmente ilustrativas resultan las recurrentes referencias a Lotze contenidas en el epistolario de los años que siguen inmediatamente a la habilitación. Así, por ejemplo, en una carta a Rickert fechada el 14/12/1916, Heidegger menciona un seminario ofrecido a un pequeño grupo de participantes sobre la *Metaphysik* de Lotze, en la versión de 1841 (cf. *Metaphysik A*), que el propio Heidegger consideraba filosóficamente más interesante que la versión de 1879 (cf. *Metaphysik B*), la cual poseía una orientación más marcada hacia la ciencia natural. Heidegger menciona incluso su propósito, finalmente nunca realizado, de reeditar la obra con una larga introducción en la que se pusiera de relieve la decisiva posición mediadora de Lotze, en el camino que va desde Hegel hasta la filosofía del valor de Windelband. El plan de Heidegger preveía que la nueva edición estuviera publicada para la fecha del centenario de Lotze, a celebrarse el 21/05/1917 (cf. *HRB*, pp. 34 s.). Acerca del seminario sobre Lotze, pensado a la vez como conmemoración del centenario, Heidegger también había informado a su esposa Elfride Petri, unos meses antes de contárselo a Rickert, en una carta del 27/09/1916 (cf. *MLS*, pp. 47 s.). Todas estas iniciativas no pueden verse como fruto de un entusiasmo momentáneo, motivado por la cercanía de un acontecimiento como el centenario, sino que representan, más bien, la expresión de un interés filosófico genuino que tenía incluso hondas raíces vitales. Así lo muestra, entre otras cosas, el sorprendente hecho de que casi dos años más tarde, en una carta fechada el 12/05/1918, Heidegger le manifiesta a Elfride su deseo de que lea la *Metaphysik* de Lotze, y lo hace en un momento especialmente señalado, cuando la pareja se hallaba en la búsqueda de una forma renovada y más originaria de vivir la propia religiosidad (cf. *MLS*, p. 66).

El interés e incluso la fascinación por Lotze que se ponen de manifiesto en estos testimonios revisten un carácter más bien general, en el sentido de que concierne al pensamiento lotziano como un todo. Lotze pasa por ser el verdadero introductor de la noción de «valor» en la problemática filosófica del siglo XIX,[10] y es visto por Heidegger como el inmediato predecesor de la filosofía del valor, en la forma que esta toma en Windelband y Rickert, esto es, como el intento sistemático de una reformulación integral de la problemática filosófica en términos de la noción de «valor». Sin embargo, para apreciar adecuadamente en qué medida Heidegger puede ser considerado un seguidor de Lotze, hay que atender de modo más específico a la temática que ocupaba el centro del interés de Heidegger en los años que van desde las primeras recensiones sobre lógica hasta el escrito de habilitación, que, como se ha dicho con anterioridad, es fundamentalmente la vinculada con la filosofía de la lógica y, en particular, con la teoría del juicio y la doctrina de las categorías. Y lo que queda inmediatamente claro cuando se acude a esas obras es el hecho de que Heidegger adoptó en esos años la distinción fundamental entre el ámbito del «ser» *(Sein)* y el ámbito de la «validez» *(Geltung)*, por medio de la cual Lotze buscaba superar tanto la reducción de lo lógico a lo psicológico llevada a cabo por el nuevo naturalismo como también la confusión de lo lógico-ideal con lo metafísico-suprasensible en la que incurría la metafísica tradicional.[11] Así, ya en las primeras recensiones sobre lógica de 1912, Heidegger toma partido contra la «naturalización de la conciencia» *(Naturalisierung des Bewußtseins)* a la que había conducido la lógica psicologista del siglo XIX (cf. *NFL*, p. 19) y destaca los aportes de autores como Bolzano, Frege y, sobre todo, Husserl, a quien atribuye el importantísimo mérito de haber quebrado definitivamente el hechizo psicologista (cf. pp. 19 s.).[12] Siguiendo a Lotze, Heidegger señala que lo lógico constituye el «reino de lo que posee validez» *(Reich des Geltenden)*, que no se identifica ni con el ámbito de lo empírico-sensible, sea psíquico o físico, ni con el ámbito de lo metafísico-suprasensible (cf. pp. 23 s.). En la misma línea, un pasaje de la disertación doctoral elogia a Lotze por haber hallado, dentro de «nuestro tesoro lingüístico alemán» *(in unserem deutschen Sprachschatz)*, la designación más adecuada para dar cuenta de la peculiar forma de realidad *(Wirklichkeitsform)* que pertenece a lo lógico, que no es otra que la que corresponde al «valer» *(das Gelten)*, de modo tal que, de acuerdo con

Lotze, hay que asumir que, además de un «esto es» *(das ist)*, hay también un «esto vale» *(das gilt)* (*LUP*, p. 170). La posición aquí adoptada se mantiene también, de modo expreso, en el escrito de habilitación, donde se vuelve a elogiar la caracterización lotziana de la realidad propia de lo lógico en términos de la noción de validez: «valer», explica Heidegger, es «la feliz expresión» *(der glückliche Ausdruck)* de la que hoy disponemos para caracterizar esa peculiar forma de realidad (*Scotus*, p. 269).

Ahora bien, la importancia que posee dentro del desarrollo filosófico de Heidegger la adopción de la distinción lotziana fundamental solo se comprende de modo cabal cuando se repara en el hecho de que necesariamente comporta nada menos que el abandono de la orientación básica a partir de la noción de «ser», tal como ella caracteriza a la tradición filosófica que remonta a Aristóteles. En efecto, dentro del esquema ontológico elaborado por Lotze la noción de «ser» pasa a designar lo que Lask llamó posteriormente una mera «categoría regional», en la medida en que designa tan solo uno de los dos «hemisferios» de lo real, junto a un segundo, que queda designado por medio de la noción del «valer» o la «validez». Por otra parte, a la hora de intentar precisar el modo de realidad que pertenece a aquello que no «es», sino que «vale», Lotze apeló expresamente a la concepción platónica del «mundo de las Ideas» *(Ideenwelt)* y, con ello, adoptó la caracterización platónica de lo ideal en términos de lo que es eterno y no está sujeto a cambio (cf. *Logik* III, cap. 2). Por cierto, Lotze se distancia de Platón en la medida en que sostiene que lo que pertenece al ámbito de lo ideal son estructuras proposicionales y no meros conceptos. Pero, desde el punto de vista ontológico, su posición constituye, en definitiva, una nueva forma de platonismo, y ello muy a pesar de la distinción inicial que el propio Lotze establece entre lo metafísico-suprasensible y lo lógico-ideal, ya que en ambos casos la caracterización del correspondiente tipo de realidad apela, en último término, a uno y el mismo contraste con aquello que es sensible y, como tal, está sujeto a cambio.

Este nuevo «platonismo lotziano» es el que proporcionó el punto de partida de la reacción contra el naturalismo que llevan a cabo los representantes de la filosofía del valor neokantiana y también, cada uno a su modo, autores como Frege y Husserl. Sin embargo, en el caso concreto de Heidegger, la adopción de la distinción lotziana entre «ser» y «valer»

adquiere, desde el comienzo mismo, una inflexión peculiar, que se explica por la influencia decisiva que ejerció sobre Heidegger la notable reinterpretación llevada a cabo por Lask.[13] A ojos de Heidegger, se trata de una reinterpretación que, sin abandonar el punto de partida lotziano en la distinción entre «ser» y «validez», busca mitigar los peligros que derivarían de una ingenua «hipostaciación» *(Hypostasierung)* del ámbito de lo lógico-ideal, concebido como algo subsistente y separado de lo real (cf. *NFL,* p. 24). En tal sentido, hay que decir que, una vez situado en el marco del modelo ontológico lotziano, Heidegger se alineó conscientemente, desde el comienzo mismo, con aquella variante interpretativa que traía consigo una reformulación fuertemente aristotelizante del platonismo lotziano.[14] En efecto, a la hora de caracterizar la relación entre lo real-sensible y lo lógico-ideal, Lask apela expresamente a un modelo hilemórfico de la constitución del sentido, que queda definido en términos del esquema básico «material (sensible) + forma (categorial)».[15] Como es bien sabido, Lask llega a dicho modelo explicativo a través de una reinterpretación de la noción de «validez», por medio de la cual enfatiza el hecho de que todo «valer» es un «valer *respecto de* (algo)» *(Gelten betreffs, Gelten hinsichtlich),* de modo que toda «validez» *(Geltung)* debe verse como una «validez *hacia* (algo)» *(Hingeltung, Hingelten)* (cf. *LPh,* pp. 32 s.). La forma categorial constituye, explica Lask, un «valer *hacia*...» que remite más allá de sí mismo, vale decir, a la correspondiente materia. Igualmente, en tanto conceptos correlativos, «forma (categorial)» y «material (sensible)» solo resultan comprensibles en el marco de la proto-relación *(Urverhältnis)* señalizada por el mencionado «hacia» *(hin-)* (cf. p. 173). En tal sentido, la expresión «forma», explica Lask, solo puede ser entendida propiamente como una abreviatura de la relación del «valer *hacia*...» (cf. p. 174). Pues bien, este peculiar modelo de constitución adquiere expresión en el principio laskiano de la «determinación material» *(Materialbestimmheit)* de la forma, empleando la denominación introducida por Heidegger, quien otorgó a dicho principio, desde un comienzo, una importancia capital (cf. *Scotus,* pp. 402 s.). Tal como lo formula Lask, se trata aquí de un «estrechamiento» *(Eingeengtheit)* y una «agudización» *(Zugespitztheit)* de la forma, en general, por referencia a un determinado material (cf. *LvU,* p. 102; cf. también *LPh,* pp. 68 s.). Lo formal-categorial debe ser pensado siempre como dotado de validez respecto de un determinado material-sensible (cf.

LvU, p. 102). El material provee, por tanto, del principio que permite explicar la diferenciación categorial, es decir, la escisión de lo categorial en una multiplicidad de formas particulares (cf. pp. 102 ss.).

Ahora bien, además de la reinterpretación de la noción lotziana de «validez» en términos de un modelo hilemórfico de constitución del sentido, hay todavía un segundo aspecto, dentro de la estrategia aristotelizante desarrollada por Lask, que resulta igualmente decisivo para la posición adoptada por Heidegger, aunque no siempre es debidamente advertido. Como nadie ignora, desde un comienzo Lask se sitúa dentro del paradigma trascendentalista que Kant inaugura con su «giro copernicano» (cf. *LPh*, pp. 27 ss.). Su recepción del modelo lotziano basado en la distinción entre «ser» y «validez» queda enmarcada dentro de un intento por superar la posición de Kant, aunque sin abandonar la dimensión trascendental a la que este apunta con el giro copernicano. El aspecto de la posición de Kant que Lask espera poder dejar de lado por medio de tal superación no es otro que lo que, a juicio del propio Lask, sería el «subjetivismo» que lastra de modo irremediable la concepción kantiana de la constitución del sentido. Así, el diagnóstico al que Lask se atiene no puede ser más claro: «Kant tiene el copernicanismo, pero no el objetivismo. Hay que unificar copernicanismo y objetivismo» (cf. p. 277, nota adicional 6). A su juicio, el subjetivismo kantiano es, en último término, el resultado de una confusión situada en el plano metódico. En efecto, Kant superpone y con ello confunde, según Lask, dos complejos temáticos diferentes, a saber: por un lado, la temática a la que apunta o debe apuntar una doctrina de las categorías, que no es otra que la de la constitución originaria del sentido experimentado; por otro lado, la temática propia de la teoría del juicio, que es la que indaga en la posibilidad y la estructura del acceso cognoscitivo a lo que se ofrece como objeto. Empleando los términos de Lask, Kant superpone y confunde, por tanto, la temática propia de la «aleteiología» *(Aletheiologie)*, como teoría de la (posibilidad de) la verdad trascendental, y la temática propia de la «gnoseología» *(Gnoseologie)*, como teoría que pretende dar cuenta de la posibilidad y la estructura del conocimiento *(Erkennen)* en tanto modo específico de acceso a objetos, dotado de un carácter necesariamente judicativo.[16] Respecto de la doctrina de las categorías, es decir, la aleteiología, como tal, la división del trabajo fijada por Lask tiene dos consecuencias inmediatas, ambas fundamentales: por

una parte, Lask abandona la concepción kantiana que identifica las categorías con las formas que hacen posible los diferentes tipos de enlace judicativo y retoma la concepción tradicional, de origen aristotélico, según la cual las categorías deben identificarse con (los tipos más generales de) aquello a lo que remiten los términos y, más precisamente, los predicados;[17] por otra parte, y en directa conexión con lo anterior, Lask deja de lado también la suposición inherente a la posición kantiana, según la cual la presencia de mediación categorial solo puede darse en el ámbito de la experiencia predicativa. Por el contrario, Lask afirma que ya en el ámbito de la experiencia antepredicativa, esto es, en la «mera entrega» *(schlichte Hingabe)* al objeto, se hace accesible de modo originario un sentido hilemórficamente constituido, es decir, con arreglo al esquema «material (sensible) + forma (categorial)». Por tanto, la «verdad», en el sentido más básico y originario, queda situada en un ámbito que precede al conocimiento mismo, en el sentido más propio del término, que remite al acceso judicativo (cf. *LvU*, p. 396). Este modo renovado de pensar las relaciones entre la verdad, en el sentido aleteiológico, la experiencia antepredicativa y el conocimiento, en el sentido que remite al acceso judicativo, es lo que Heidegger contempla primariamente cuando explica que con su teoría de la predicación y el juicio Lask logró aproximar a Aristóteles y a Kant todo cuanto resulta posible (cf. *NFL*, p. 33).

Si a todo esto se añade, por un lado, el peculiar modo en el que Lask caracteriza la relación entre el material (sensible) y la forma (categorial), por medio de un vocabulario que alude a un modo de «estar en claridad» en el cual dicha claridad nunca logra penetrar completamente aquello opaco que queda situado en ese entorno iluminado,[18] y, por otro, el énfasis laskiano en la pérdida de inmediatez y en el carácter de artificialidad que trae consigo la actitud objetivante propia del conocer, en el sentido más propio del término (cf. *LvU*, pp. 291 ss.), entonces se podrá advertir bastante mejor hasta qué punto la concepción elaborada por Lask marcó decisivamente el pensamiento del joven Heidegger ya en sus mismos puntos de partida. De hecho, muchos de los motivos procedentes de la recepción de la concepción laskiana mantienen su vigencia incluso mucho más allá de los tiempos en los que la referencia expresa a Lask era frecuente en los escritos y, sobre todo, en la correspondencia de Heidegger, hasta el punto de quedar incorporados, bajo nuevas formas de articulación, en la

concepción presentada en *SZ*. Por ejemplo, y para no ir más lejos, la crítica que Heidegger dirige contra Husserl por mantenerse atado a una concepción tradicional que identifica «ontología formal» y «apofántica formal» —y que, por lo mismo, se ve impedida para extender el tratamiento de la problemática de las categorías, más allá del entorno de la predicación y el juicio, también al ámbito de la experiencia predicativa— puede e incluso debe verse como una clara pervivencia de la temprana alineación de Heidegger con la posición elaborada por Lask, en su crítica a la indebida superposición kantiana de doctrina de las categorías y teoría del juicio.[19] Y otro tanto puede decirse también del énfasis heideggeriano en el carácter deficitario del conocer como modo fundado del «ser en» *(In-Sein)* del «ser en el mundo» *(In-der-Welt-Sein)*, que trae necesariamente consigo lo que Heidegger caracteriza como una cierta «desmundización» *(Entweltlichung)* del mundo *(Welt)* mismo (cf. *SZ*, §§ 13-14).

III. Verdad, sentido y subjetividad: mediando entre Lask y Rickert, de la mano de Husserl

Ciertamente, el carácter decisivo de la influencia de Lask sobre el Heidegger de los comienzos, tal como recalca la investigación más reciente, no es algo que pasara en modo alguno desapercibido a quienes en aquellos años seguían más de cerca el desarrollo filosófico de la joven promesa en dicho ámbito. De hecho, el propio Rickert menciona expresamente el punto en su dictamen sobre el escrito de habilitación, fechado el 15/07/1915, en el que señala, no sin cierto matiz crítico, que Heidegger debía a los escritos de Lask «mucho, tal vez más de lo que él mismo pudo ser consciente, tanto en lo que concierne a su orientación filosófica como en lo que concierne a su terminología» (cf. *HRB*, p. 96).[20] Poco después, en una carta del 31/10/1915, Heidegger todavía le habla a Rickert de su «embelesamiento con Lask» *(Laskschwärmerei)*, que los «círculos profanos» *(Laienkreise)* de Friburgo no alcanzaban a comprender (cf. *HRB*, p. 23).

Posteriormente, sin abandonar su declarada admiración por Lask, Heidegger da a entender cierta tendencia incipiente a aproximarse de nuevo a la posición de Rickert.[21] Por cierto, hacia finales de 1916 Heidegger mantiene todavía en pie su proyecto de escribir sobre Lask (cf. la carta del 28/11/1916, *HRB*, p. 32), proyecto que Rickert, por su parte, bendice (cf. la

carta del 2/12/1916, *HRB*, p. 33). Y se lamenta amargamente de que en el legado manuscrito del filósofo caído en combate ya no se encuentre nada más de gran valor, cosa que atribuye, sin embargo, a la seriedad insobornable con la que Lask, ajeno a toda búsqueda de éxito momentáneo, se tomaba su trabajo (cf. la carta del 14/12/1916, *HRB*, p. 34). En tal sentido, Lask encarna a ojos de Heidegger lo que sería el rasgo distintivo de la filosofía del valor, que era la representada también por Rickert y a la que el propio Heidegger, regocijado por la confianza que este último le mostraba, manifiesta adherirse «de modo fuertemente enraizado» *(wurzelkräftig)* y «no meramente por cálculos prácticos» *(nicht bloß aus «aus praktischen Kalkulationen» heraus).* Ese rasgo distintivo de la filosofía del valor neokantiana ha de buscarse, a juicio de Heidegger, en «la unidad viviente» *(die lebendige Einheit)* de vida personal y trabajo filosófico creativo (cf. la carta del 27/01/1917, *HRB*, p. 37). En ese mismo contexto, Heidegger le manifiesta a Rickert, sobre la base de una reciente relectura, su preferencia por la primera edición, de 1892, de la obra fundamental de este último, titulada *Der Gegenstand der Erkenntnis* (cf. *GD*), a la que Heidegger coloca por delante de la tercera edición, que acababa de ser publicada, en 1915, por razón de su carácter más marcadamente metafísico frente a la orientación mucho más lógica de esta última. Desde esa primera versión, explica Heidegger, se puede «llegar más lejos» *(weiterkommen),* sobre todo, en razón del hecho de que la «lógica pura» *(reine Logik)* —más allá de su función de calmante de los temores frente a la posibilidad del relativismo— representa ella misma «un extremo» *(ein Extrem)* que priva finalmente a la filosofía de su conexión con las corrientes basales *(Grundströmungen)* de la vida personal y con la riqueza *(Fülle)* de la cultura *(Kultur)* y el espíritu *(Geist)* (cf. pp. 37 s.). De este modo, Heidegger expresa su preferencia por el primer Rickert frente al Rickert más reciente, y lo hace frente al propio Rickert.

Como a nadie se le escapa, la actitud así adoptada concuerda con la que Heidegger adoptará posteriormente también en el caso de Husserl, por medio de la insistente reivindicación de la concepción temprana de *LU* frente a la presentada después en *Ideen I*. En ambos casos, se trata de un mismo gesto que busca comunicar, de una sola vez, tanto el reconocimiento de una deuda de origen como la toma de distancia respecto de una evolución ulterior que apunta en una dirección, a los ojos de Heidegger,

inadecuada, esto es: en el caso de Rickert, el giro hacia la «lógica pura» y, en el de Husserl, el giro hacia la «filosofía de la conciencia». Sin embargo, el momento crítico no anula, desde luego, la importancia del punto de partida con el que, en uno y otro caso, Heidegger manifiesta sentirse identificado durante mucho tiempo, esto es: en el caso de Rickert, el propio de la filosofía del valor, rectamente entendida; en el de Husserl, el de la fenomenología, tomada en su sentido originario. En cualquier caso, la afirmación de la propia independencia filosófica constituye un elemento clave en la política comunicacional adoptada habitualmente por Heidegger, allí donde manifiesta su proximidad respecto de aquellos a quienes debe impulsos iniciales que él mismo considera decisivos, sobre todo cuando se trata de personas vivas con las que él mismo mantiene, a la vez, una cierta relación de competencia, siquiera imaginaria, en materia de radicalidad filosófica. Frente a Rickert, a quien había dedicado la publicación del escrito de habilitación, la actitud adoptada recuerda sobremanera, una vez más, a la que más tarde el propio Heidegger adoptará respecto de Husserl al dedicarle nada menos que *sz*. En efecto, en el momento de justificar la dedicatoria a Rickert en el «Prefacio» de la obra, Heidegger señala al mismo tiempo tanto la independencia de su propio punto de vista filosófico *(der eigene philosophische «Standpunkt»)* como también su convicción *(Überzeugung)* de que, con su peculiar «conciencia de los problemas» *(problembewußter «sc. Charakter»)* y su carácter de genuina «visión del mundo» *(weltanschaulicher Charakter)*, la filosofía del valor, tal como la representaba Rickert, significaba un «avance» *(Vorwärtsbewegung)* y una «profundización» *(Vertiefung)* decisivos *(entscheidend)* en la elaboración de los problemas filosóficos, algo de lo cual la misma obra de Lask sería una clara prueba (cf. *Scotus*, p. 191).

A esa misma dedicatoria se refiere el propio Heidegger en la citada carta a Rickert del 27/01/1917, al comentarle las invectivas verbales que esta le valió por parte del filósofo neoescolástico Joseph Geyser, quien había escrito una demoledora reseña del trabajo de Heidegger y que, procedente de Münster, fue quien se quedó finalmente, a partir del semestre de verano de 1917, con la cátedra de filosofía católica de Friburgo, a la que el propio Heidegger aspiraba en un principio.[22] Allí este le comenta amargamente a Rickert que, tras la publicación de esa reseña, ya no le queda la menor esperanza, si es que antes la había habido, de poder obtener la posición

vacante dejada por el propio Geyser en Münster. Al parecer, la dedicatoria no hacía sino confirmar las sospechas sobre la «peligrosidad» *(gefährlich)* de Heidegger, que ya venían incoándose en razón de su mero interés por el pensamiento de Rickert, y esto muy a pesar del hecho de que él mismo pensaba estar haciendo justicia a la llamada a la independencia filosófica que el propio Rickert le habría formulado poco antes de su habilitación (cf. la carta del 27/01/17, *HRB*, p. 38).[23] La insalvable distancia, por no decir la declarada enemistad, con Geyser queda reflejada, una vez más, en una carta escrita casi diez meses más tarde, el 19/11/1917, en la cual Heidegger explica a Rickert que ya no desea tener relación alguna con Geyser, quien, además de su violento ataque contra su escrito de habilitación, se dedicaba, según el testimonio de testigos presenciales, a ridiculizar en sus clases nada menos que a Lask (cf. *HRB*, p. 43).

En todo caso, en el contexto de la carta del 27/01/1917, el sentido de la argumentación de Heidegger resulta suficientemente claro: su cercanía a Rickert, por muy independiente que el propio Heidegger se considerara en su punto de vista filosófico, había bastado para convertirlo en inaceptable a los ojos de los representantes del pensamiento católico del cual él mismo procedía. Su plan era, pues, abandonar Friburgo, incluso sin saber bien en qué dirección. Si por él mismo fuera, la mejor opción, tanto desde el punto de vista personal como temático, sería dirigirse a Heidelberg, donde ahora se encontraba el propio Rickert (cf. pp. 43 s.). La solicitud de ayuda que Heidegger dirige de este modo a Rickert, al describirle con «abierta confianza» *(offenes Vertrauen)* su «situación espiritual y práctica» *(meine geistige und praktische Situation)* (cf. p. 44), permite también entender mejor el comienzo mismo de la carta, en el cual Heidegger manifiesta su decisión de abandonar el plan de reeditar la *Metaphysik* de Lotze, dadas las limitaciones de todo tipo que le impone su «doble existencia como soldado a medio tiempo e insignificante docente privado» *(meine gedoppelte Existenz als Halbsoldat und kümmerlicher Privatdozent)* (cf. p. 36).

A la luz de todo esto, parece claro que la nueva aproximación de Heidegger a Rickert y su «filosofía del valor», aunque ciertamente no respondía a meros «cálculos prácticos», tampoco estaba por completo libre de ellos. Como quiera que fuera, lo cierto es que Rickert desalentó las esperanzas de Heidegger de obtener una plaza en Heidelberg, donde el número de docentes era ya «demasiado grande» *(zu groß)*, y lo instó a

permanecer en Friburgo y trabajar intensamente mientras estaba a la espera de su oportunidad, la cual llegaría pronto, porque el número de candidatos viables para una cátedra de Filosofía Católica era, en cambio, «extraordinariamente pequeño» *(außerordentlich klein)* (cf. la carta de Rickert del 3/02/1917, *HRB*, pp. 40 s.). En su respuesta de unas semanas más tarde, Heidegger agradece el consejo de Rickert, pero se esfuerza por dejarle claro que nunca adoptó el punto de vista católico, en el sentido más estrecho del término, y que su único y genuino compromiso era con la búsqueda y la enseñanza de la verdad, de acuerdo con su propia convicción personal y libre: eso es lo que habría intentado poner de relieve, precisamente, con la dedicatoria a Rickert que motivó la airada reacción de Geyser. Lo que a Heidegger, en cualquier caso, le queda claro es que le resultará igualmente difícil «hacer carrera» *(«Karriere» zu machen)*, por ambos lados *(nach beiden Seiten)*. Pero, en último término, da la razón a Rickert, ya que lo decisivo es, finalmente, la «producción científica» *(die wissenschaftliche Leistung)*, y no la pertenencia a determinados bandos (cf. la carta a Rickert del 27/02/17, *HRB*, p. 42).

Tras este intercambio algo amargo a comienzos de 1917 la comunicación epistolar con Rickert se hace más esporádica. Como es bien sabido, Heidegger escribe todavía una vez más durante ese año, a mediados de noviembre, entre otras cosas, para contar a Rickert el irrespetuoso tratamiento que Geyser dispensaba a Lask (cf. la carta ya citada del 19/11/1917, *HRB*, pp. 43 s.). Pero no recibe respuesta de Rickert sino hasta más de dos años después, cuando, a comienzos de 1920, este escribe una larga carta para preguntarle por su relación con la fenomenología, ya que tiene información indirecta según la cual ahora estaría muy próximo filosóficamente hablando a Husserl. Como representante del neokantismo, Rickert no era precisamente un simpatizante de la fenomenología, como quedó meridianamente claro tiempo después.[24] Sin embargo, ya entonces, a comienzos de la década de 1920, la nueva proximidad de Heidegger a Husserl de la que oía hablar no le resultaba a Rickert nada sorprendente, según él mismo declara, dados los intereses filosóficos previos de Heidegger y la fuerza de atracción *(Anziehungskraft)* del pensamiento husserliano. En cualquier caso, el propio Rickert manifiesta no se sentirse todavía en condiciones de fijar una posición de modo definitivo sobre el asunto de la fenomenología, ya que echa de menos un diálogo previo

directo con «los seguidores de esa doctrina» *(Anhänger dieser Lehre)* que, eventualmente, haga posible un mutuo entendimiento. Por tanto, de momento se limita a citar la opinión de Dietrich Mahnke y de Reinhard Kynast, quienes le habían asegurado la existencia de un «estrecho parentesco» *(nahe Verwandschaft)* entre sus propias ideas y las de Husserl. A fin de poder comprobar esto último, invita, pues, a Heidegger a una posible visita a Heidelberg, para mantener una conversación sobre los fundamentos de la fenomenología que ayude a superar el habitual aislamiento de los filósofos, empeñados en seguir cada uno su propio camino (cf. la carta del 21/01/1920, *HRB*, pp. 45 s.).

La respuesta de Heidegger no se hace esperar. En una carta bastante extensa fechada solo seis días después, el 27/01/1920, Heidegger promete una próxima visita en marzo y se explaya, además, sobre toda una serie de puntos de central importancia a la hora de comprender de modo más preciso la evolución de su pensamiento en esos años de denodada búsqueda de una identidad filosófica definida de manera más nítida. La carta constituye una especie de informe de las principales preocupaciones y los problemas que ocupaban a Heidegger en esos momentos, un informe que, en líneas generales, puede ser corroborado ahora si se compara con las lecciones de la época, a las que el propio Heidegger remite de modo expreso. Puede decirse que en el informe de Heidegger hay dos complejos temáticos, diferentes pero no completamente excluyentes entre sí, a saber: por un lado, aparece la cuestión relativa al modo en el cual Heidegger intenta situarse dentro del campo de fuerzas abierto por la oposición entre neokantismo y fenomenología, con especial referencia a las posiciones de Rickert, Lask, Husserl y también Paul Natorp; por otro lado, la cuestión relativa a las relaciones entre filosofía y psicología, con especial referencia a Karl Jaspers. En cuanto a lo que aquí interesa de manera inmediata, el último aspecto puede ser dejado de lado, de modo que me contento con algunas observaciones respecto del primero.

Podría decirse que el objetivo central de la exposición de Heidegger consiste en hacerle ver a Rickert que su propia manera de apropiarse de la fenomenología husserliana, de un modo que pretende ser declaradamente no dogmático y no doctrinal, conllevó, al menos en un punto decisivo, una nueva aproximación a la posición del propio Rickert en detrimento de la mayor cercanía previa a la posición de Lask. En tal sentido, Heidegger se

refiere a su tratamiento de la relación entre fenomenología y filosofía trascendental del valor en la lección del semestre de verano de 1919 (cf. *PhTW*), preparada con la intención de llegar a la claridad *(Klarheit)* frente a sí mismo *(mir selbst gegenüber)*. Del trabajo que esta supuso, Heidegger declara haber extraído dos enseñanzas principales, a saber: por una parte, que la fenomenología debe llegar a ser verdaderamente filosófica, si no quiere decaer al nivel de una mera especialidad *(Spezialistik)*, con un horizonte problemático más estrecho *(mit engem Problemhorizont);* por otra parte, que, leída con ojos fenomenológicos, la posición que Rickert presenta en *GE*, y más precisamente en la primera edición, de 1892, ya contiene elementos decisivos de aquello que caracteriza a la fenomenología rectamente entendida, a saber: la idea básica según la cual la esfera fenoménica circunscripta por la noción del «deber ser» *(Sollen)* es aquella que pertenece a las relaciones motivacionales de generación de sentido *(sinngenetische Motivationsbeziehungen)*, en las cuales se expresa *(sich ausdrückt)* todo «ser» *(Sein)* (cf. la carta a Rickert del 27/01/1920, *HRB*, p. 47).[25]

Sobre esa base, Heidegger explica cómo se vio transportado, a través de la discusión de dicha problemática, a una nueva comprensión de la noción genuinamente fenomenológica de «intuición», que adquiere expresión en el concepto de «intuición hermenéutica» *(hermeneutische Intuition)*. Por medio de dicha noción, explica Heidegger, se intenta hacer justicia al hecho de que la intuición fenomenológica *(phänomenologische Anschauung)* no es un mero «fijar la mirada» *(Anstarren)* en las vivencias *(Erlebnisse)*, tomadas a modo de meras cosas *(als Dinge)*. Más bien, para poder acceder a la «relación vivida» *(erlebnismäßiger Bezug)* entre «sentido ejecutivo» *(Vollzugssinn, Leistungssinn)* y «sentido de contenido» *(Gehaltssinn)* se requiere una adecuada forma de intuición *(eine angemessene Form des Anschauens)*, que posee, como tal, un carácter comprensivo *(verstehend)* (cf. pp. 47 s.).[26] Ahora bien, y aquí reside el punto decisivo de lo que nos interesa, Heidegger explica a Rickert que esas indagaciones también lo llevan a comprender, desde un nuevo ángulo *(von einer neuen Seite)*, la «prioridad» *(Vorrang)* —metódica, se entiende— que Rickert atribuía a la «vía subjetiva» *(subjektiver Weg)*, lo cual tuvo como consecuencia un «distanciamiento de Lask» *(ein Abrücken von Lask)*, al menos en esta materia *(in dieser Sache)*.[27]

Como en su día señaló acertadamente Crowell, aquí la crítica de Heidegger a Lask concierne al punto de partida laskiano en la representación de un objeto meramente trascendente, todavía no tocado por el conocimiento. En razón de dicho punto de partida, explica Crowell, el «realismo aleteiológico» de Lask queda, por así decir, lastrado desde el comienzo por un residuo acrítico en la medida en que pasa por alto la pregunta acerca de cómo la categoría puede ser dada ella misma, de modo análogo al material sensible dado en la percepción.[28] Como se ha dicho con anterioridad, en su apropiación transformadora del giro trascendental kantiano, Lask se guiaba expresamente por la divisa que planteaba la necesidad de una unificación de copernicanismo y objetivismo, pues su objetivo teórico fundamental no era otro, en último término, que el de superar definitivamente el sesgo subjetivista propio de la teoría kantiana de la constitución. A ese mismo objetivo apuntaba también la neta distinción establecida por Lask entre la doctrina de las categorías, concebida como una teoría de la verdad trascendental (aleteiología), por un lado, y la teoría del juicio, que constituye el núcleo temático de una teoría del conocimiento (gnoseología), por otro. Además, a la hora de dar cuenta de la constitución originaria del sentido en términos del esquema «forma (categoríal) + material (sensible)», Lask no creía disponer de otra opción teórica que la consistente en asumir, por medio de una brillante reformulación de la posición alcanzada por Lotze, la tesis de la llamada «logoinmanencia» *(Logosimmanenz)* de toda objetividad, la cual da lugar a la concepción laskiana de la llamada «panarquía del *Lógos*» *(Panarchie des Logos)* (cf. Lask, *LPh*, p. 133).[29] Así, en su reformulación esencialmente aleteiológica del giro copernicano, Lask se distancia de Kant y elimina toda referencia al papel de la actividad sintético-unificadora de la subjetividad a la hora de dar cuenta de la naturaleza y la función de las categorías. A juicio de Lask, todo intento por explicar la constitución originaria del sentido y el papel que en ella desempeña la mediación categorial por referencia a las funciones de la subjetividad —sea esta pensada en términos trascendentales o bien en términos psicologistas— reposa, en definitiva, en una fundamental incomprensión del genuino alcance y la verdadera naturaleza de lo lógico-trascendental. Para Lask, como indica Crowell,[30] la trascendentalidad no es, como tal, una función ni del sujeto ni del objeto, sino del *lógos* mismo. Pero cómo tiene lugar dicha función trascendental de carácter completamente

impersonal es algo sobre lo cual Lask ya no ofrece ulteriores precisiones. Y es aquí, precisamente, donde Heidegger advierte la presencia de un residuo acrítico en su posición, de la cual se ve obligado, por tanto, a distanciarse.

Es importante observar, sin embargo, que la posición fijada por Heidegger en su carta a Rickert de comienzos de 1920, lejos de ser una completa novedad, estaba ya claramente prefigurada en la importante «Conclusión» del escrito de habilitación, añadida para la versión impresa de 1916.[31] En efecto, Heidegger explica allí que el punto de partida laskiano en una esfera de mera trascendencia, considerada, por así decir, en estado de aislamiento, resulta metódicamente errado, y esto ya por el simple hecho de que hablar de inmanencia y trascendencia solo puede tener sentido por referencia a algo respecto de lo cual otra cosa pueda o deba considerarse ya sea inmanente o bien trascendente. Esto ocurre bajo remisión a la concepción de Rickert en GE y también a la concepción husserliana de las estructuras universales de la conciencia en *Ideen I* (cf. pp. 158 ss.).[32] Heidegger señala, en contra de Lask, que la «objetividad» *(Gegenständlichkeit)* solo tiene sentido «para un sujeto que juzga» *(für ein urteilendes Subjekt),* de modo que, sin consideración de la «lógica subjetiva» *(«subjektiver Logik»),* no cabe hablar siquiera de una «validez inmanente» *(immanente Geltung)* y una «validez transeúnte» *(transeunte Geltung)* (cf. *Scotus,* pp. 404 s. y nota 4). La pregunta es, pues, qué es lo que hay propiamente de nuevo en la posición alcanzada por Heidegger hacia 1920, si una parte importante de ella estaba ya claramente anticipada en 1916.

Una respuesta adecuada comprende necesariamente, a mi juicio, toda una gama de elementos que da cuenta del delicado equilibrio que Heidegger se esforzaba por lograr en esos años. Por una parte, Heidegger ratifica, en este caso en contra de Lask y a favor de Rickert y Husserl, la inevitable necesidad metódica de la «vía subjetiva».[33] Y, de hecho, en su carta de comienzos de 1920, Heidegger da a entender a Rickert que en la puesta de relieve de la necesidad de la «vía subjetiva» reside, precisamente, uno de los puntos de contacto básicos entre el propio Rickert y Husserl. Pero, por otro lado, y así lo muestra claramente también el desarrollo de las lecciones de esos años, en 1920 Heidegger ya no asume en modo alguno el supuesto tradicional según el cual la referencia al «sujeto» ha de entenderse, primariamente, en términos de la referencia al juicio *(Urteil)* y el conocimiento *(Erkennen, Erkenntnis),* en el sentido más estrecho del

término, un supuesto que todavía parece vigente, al menos *prima facie*, en el pasaje comentado del escrito de habilitación, en la medida en que Heidegger se refiere allí expresamente al «sujeto que juzga» como correlato subjetivo de todo posible «sentido» y toda posible «objetividad».

En la carta de comienzos de 1920, Heidegger remite expresamente en este punto solo a la lección del semestre de invierno 1920-1921 sobre el tema «Problemas fundamentales de la fenomenología» (cf. *GPPh*), para enfatizar ante Rickert el hecho de que su propia elucidación del «sujeto» se orientaba básicamente a partir de la vida misma, considerada en su carácter vital-histórico *(das lebendige geschichtliche Leben selbst)*, y a partir de la referencia a la «experiencia fáctica del mundo circundante» *(faktische Umwelterfahrung)*, mientras que la concepción de Husserl permanecía orientada a partir de la ciencia matemática de la naturaleza *(mathematische Naturwissenschaft)*. Ello condujo, según explica Heidegger, a confirmar y ampliar, en el plano de la elucidación fenomenológica, lo que el propio Rickert ya había traído a la luz «en la categoría de donación» *(in der Kategorie der Gegebenheit)*, aunque «desde el punto de vista que corresponde específicamente a la teoría del conocimiento» *(in spezifisch erkenntnistheoretischer Einstellung)* (cf. *HRB*, p. 48). En cambio, lo que Heidegger no revela a Rickert en su carta es el hecho clave de que, en esas mismas lecciones, había llevado a cabo una crítica radical y devastadora, desde el punto de vista metódico, del prejuicio tradicional consistente en otorgar la primacía a la actitud teórica a la hora de determinar el punto de partida para una adecuada concepción del sujeto y la experiencia del mundo circundante, y a la hora de elaborar una teoría de las categorías que haga justicia a la variedad de las posibles articulaciones de la experiencia de sentido. Naturalmente, no solo Husserl y Natorp —a quien la carta de comienzos de 1920 asocia estrechamente a Husserl (cf. p. 48)— caen, a juicio de Heidegger, bajo el alcance de esa severa crítica, sino también el propio Rickert, como lo muestra claramente el tratamiento de la lección del semestre de emergencia bélica de 1919.[34]

Puede decirse, pues, que en este punto, que es de fundamental importancia para su posterior desarrollo filosófico, y frente a autores como Rickert, Natorp y Husserl, que, a su juicio, siguen atados al prejuicio logicista y cognitivista tradicional, Heidegger se mantiene firmemente alineado con Lask. Esto es así por cuanto Lask considera el juicio y el conocimiento

como actividades de carácter derivativo que carecen, como tales, de una función constitutiva originaria, y que necesariamente traen consigo lo que Heidegger caracteriza como una suerte de «depotenciación vital» *(Entleben, Entlebnis)*.[35] Por otra parte, al desligar el problema de las categorías de la artificiosa superposición, procedente de Kant, con la temática de las funciones judicativas, Lask abre, de hecho, la vía para una posible y radical ampliación de la temática vinculada con el papel que la mediación categorial desempeña en la constitución originaria del sentido experimentado. Y, en efecto, este último es, precisamente, el camino que sigue el propio Heidegger, desde 1919 hasta *SZ* inclusive, en la medida en que busca reconectar la temática de las categorías con las modalidades básicas de ejecución de la experiencia antepredicativa, tal como estas tienen lugar en el ámbito originario de acceso al sentido. A dicho ámbito originario se apunta, en las primeras lecciones de Friburgo, por medio de nociones como la de la «experiencia del mundo circundante» *(Umwelterlebnis)* y la de la «vida fáctica» *(faktisches Leben)*.

Queda claro, pues, que el distanciamiento de Lask y la reivindicación de la «vía subjetiva», siguiendo a Husserl y Rickert, van asociados indisolublemente al reconocimiento, inspirado en buena medida por el propio Lask, de la necesidad de plantear de modo fenomenológicamente adecuado la pregunta por el ser del sujeto, a fin de evitar la recaída en los estrechamientos que necesariamente lleva consigo la instalación acrítica en los dogmas del logicismo y el cognitivismo tradicionales.[36] Solo así se puede intentar hacer justicia, en el plano de la elucidación fenomenológica, a la riqueza y la variedad de los posibles modos de articulación del sentido experimentado. No en vano señala Heidegger, pues, en un pasaje notable de la lección del semestre de invierno 1920-1921, que una explicación originaria del «*Dasein* fáctico» resulta ser de una peculiaridad tal que «hace saltar por los aires» *(sprengen)* la totalidad del sistema de categorías tradicional: a ese punto llega, en efecto, la radical novedad de las genuinas «categorías» del *Dasein* (cf. *PhR*, § 10, p. 54). A la introducción de la noción de *Dasein* en esta lección sigue no mucho después, en la lección del semestre de verano de 1923 sobre hermenéutica de la facticidad, la consiguiente distinción terminológica y conceptual entre las «categorías», pertenecientes a la ontología del ente intramundano, y los «existenciarios» *(Existenzialien)*, pertenecientes a la ontología del *Dasein* (cf. *Ontologie*, §

3, p. 16; § 13, p. 66). Como es bien sabido, esta última distinción se mantendrá inalterada, de ahí en adelante, hasta *SZ*.

IV. Lotze y su sombra, más allá de la filosofía del valor

En líneas generales, la historia que tiene lugar en los años siguientes, desde el traslado a Marburgo en 1923 hasta la publicación de *SZ* en 1927, es bien conocida. En particular, a partir de 1925, con el súbito redescubrimiento de Kant (cf. *Logik*, §§ 22-37) —el cual da lugar a un intenso trabajo de asimilación transformadora que se prolonga más allá de la publicación de *SZ* (cf. *Grundprobleme* esp., §§ 7-9, 13-14, 21-22; cf. también *KKrV* y *Kant*)—, y a través de la renovada confrontación crítica con la fenomenología husserliana (cf. en especial, *Prolegomena*, §§ 5-13; *Logik*, §§ 6-10), adquiere finalmente su perfil definitivo el peculiar modelo trascendental, de corte fenomenológico-hermenéutico, que se presenta en *SZ*. Para entonces, el progresivo distanciamiento del paradigma lotziano-neokantiano —que se inicia desde el momento mismo en el cual tiene lugar la recuperación de Aristóteles en sede fenomenológica— ha dado paso ya a una abierta oposición, pregonada a los cuatro vientos, cuya radicalidad se explica, entre otras cosas, por referencia al drástico veredicto sobre la funesta influencia que habrían tenido su evolución y su extensión sobre todo el vecindario filosófico, incluida la propia fenomenología husserliana. Así, el desarrollo, a partir de la lógica de la validez lotziana, de una filosofía del valor de aspiración sistemática y universal, tal como tiene lugar en Windelband y Rickert, es caracterizado, ya en 1925, como un proceso de «exteriorización» o «enajenación» *(Veräußerlichung)* de la posición originaria de Lotze, que conduce nada menos que a «la más extrema estación en la decadencia de la pregunta por la verdad» *(die äußerste Station des Verfalls der Frage nach der Wahrheit)* (cf. *Logik*, § 9, p. 82). En efecto, la verdad misma se ha transformado ahora en un valor, más precisamente, en aquel valor al que apunta, como tal, todo acto teórico de conocimiento *(Erkennen)*, por medio del juicio: el «objeto del conocimiento» *(Gegenstand der Erkenntnis)* es, pues, él mismo un valor (cf. *Logik*, § 9, pp. 82, 84 s.). En este afán de ampliación sistemática, carente de toda genuina transparencia respecto de sus propios presupuestos ontológicos, incluso Dios termina siendo concebido en términos de la noción de «valor» o, más precisamente, por

referencia al «valor de lo sagrado» *(Wert des Heiligen)*. Dios es presentado entonces como el «valor supremo» *(der höchste Wert),* lo que constituye, según asegura Heidegger, una verdadera «blasfemia» *(Blasphemie),* por mucho que sean teólogos quienes se esmeran en proclamarla (cf. *Logik,* § 9, pp. 83 s.).

Como nadie ignora, críticas a la filosofía del valor de este mismo estilo se reiteran, con igual o incluso mayor severidad, en los años posteriores a la *Kehre,* lo que muestra que la posición alcanzada respecto de este asunto a mediados de la década de 1920 pasa a ser vista, de ahí en adelante, como parte de un patrimonio adquirido. Así, por ejemplo, a mediados de la década de 1930 la filosofía del valor es evaluada, desde una perspectiva ontohistórica, como una mera moda sin genuino sustento: se contenta con medias verdades y medias tintas, algo particularmente dañino en los asuntos esenciales, dado que se nutre, de modo puramente parasitario, de una distinción nunca debidamente esclarecida entre el «ser» y el «deber ser», la cual remite, en su origen último, a la concepción platónica del Bien, como situado más allá del ser mismo *(epékeina tês ousías)* (cf. *EM,* pp. 151 s.). Y de nuevo, a mediados de la década de 1940, se descalifica como vano el intento propio de las filosofías del valor de demostrar algo así como la tan mentada «objetividad de los valores» *(Objektivität der Werte),* por estar basado en la completa ignorancia de sus propios puntos de partida: el recurso a Dios, tomado como «el valor supremo» *(der höchste Wert),* tal como tiene lugar habitualmente en el marco de ese tipo de intento de fundamentación, es considerado, una vez más, como una lisa y llana «degradación de la esencia de Dios» *(Herabsetzung des Wesens Gottes)*. La consecuencia es, por tanto, que el «pensar en términos de valores» *(das Denken in Werten)* debe ser considerado nada menos que como «la mayor blasfemia imaginable contra el ser mismo» *(die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt)* (cf. *BH,* pp. 345 s.).

Como salta a la vista, estas durísimas críticas de Heidegger dejan en buena medida al propio Lotze a salvo, al focalizarse en especial en la filosofía del valor desarrollada posteriormente por Windelband y Rickert. Y esto no es, en modo alguno, simple y superficial apariencia. Por el contrario, la admiración y el respeto por Lotze, como el pensador decisivo de la segunda mitad del siglo XIX, se mantienen intactos incluso después de la *Kehre,* tal como tiene lugar a mediados de la década de 1930. Así lo

muestran, por ejemplo, las anotaciones contenidas en *Beiträge* y *Besinnung*. En efecto, Lotze es presentado ahí como el pensador que todavía mantiene viva una cierta comprensión de la ontología, frente al giro generalizado hacia la teoría del conocimiento (cf. *Beiträge*, § 14, p. 38). Por lo mismo, debe ser visto como el testigo más genuino *(echtester Zeuge)* del siglo XIX (cf. § 33, p. 73), aquel que conserva la tradición de Kant y el Idealismo alemán e intenta, por medio de su «metafísica del valor» *(Wertmetaphysik)*, una recuperación del pensamiento platónico (cf. § 91, p. 181). En el detallado informe retrospectivo elaborado por esos años, la preferencia *(Vorliebe)* por Lotze, ya desde los tiempos de la tesis doctoral, es presentada, más allá del reconocimiento de la inicial falta de claridad sobre sus propias motivaciones, como un claro signo de la presencia de una tendencia operante que impulsaba, desde el comienzo, hacia una «pregunta esencial» *(wesentliche Frage)*, a saber: la «pregunta por la verdad de lo verdadero» *(die Frage nach der Wahrheit des Wahren)* (cf. *Besinnung*, p. 411). Por último, también las anotaciones de finales de la década de 1930 y comienzos de la de 1940 contenidas en los *Cuadernos negros* hablan claramente en el mismo sentido. Hacia 1938 Lotze es presentado todavía como el pensador que trajo a la luz lo mejor del siglo XIX, desde su mismo centro, y como un verdadero «caballero» *(Edelmann)* que conservó la más rica tradición de la filosofía alemana, a la vez que logró transformarla en la dirección de lo nuevo de su tiempo, que no era sino lo «positivista» *(das «Positivistische»)*. Por eso mismo, no resulta casual que fuera Lotze quien emprendiera, según señala Heidegger, la «última interpretación en propiedad de la filosofía platónica» *(die letzte eigene Deutung der platonischen Philosophie)*. Frente a esta espesura de Lotze, lo que de él se conservaba aún en el neokantismo no era ya más que un «caldo magro» *(eine magere Suppe)*, porque este último carecía de todo sentido para la «serena sustancialidad» *(stille «Substantialität»)* de un pensador en cuya obra se hacían visibles, de una manera superior *(in höherer Art)*, todos los límites *(alle Grenzen)* de su siglo. Por eso, explica Heidegger, Lotze fue el pensador que él mismo siempre amó, ya desde sus tiempos de estudio, y que cada vez amaba más todavía, a pesar de la creciente oposición entre ambos. En efecto, el amor a los «grandes pensadores» *(große Denker)* no parece posible, al menos no de un modo conformista. La «helada soledad» *(die eisige Einsamkeit)* que los rodea solo puede ser penetrada por medio de

una «lucha interrogadora» *(fragender Kampf),* a la que le está vedada de antemano toda relación reposada y protegida (cf. *SH 1931-1938,* VI, § 101, p. 481). En tal sentido, Heidegger se pregunta incluso si acaso Lotze, explicado de manera adecuada y no meramente diluido en referencias históricas, no podría llegar a ser, en ese mismo momento e incluso en el futuro, un «guía y amigo» *(ein Führer und Freund)* para la juventud que se inicia en el pensar, aunque duda de si la juventud de entonces no carecía ya de la «audacia» *(Wagemut)* necesaria para afrontar el carácter sereno y meditativo de un pensamiento como ese (cf. p. 482). Por último, hacia 1941-1942 Heidegger recuerda, una vez más, su plan juvenil de reeditar la *Metaphysik* de Lotze, en la edición de 1842, que todavía estaba situada en la tradición especulativa de Hegel y Schelling, y que, por lo mismo, era considerada como «anticuada» *(unmodern)* por Rickert. Efectivamente, lo era, como el propio Heidegger reconoce. Pero ello no le impide enfatizar la importancia que tuvo para el desarrollo de su propio pensamiento: junto con el estudio de Brentano sobre los sentidos del ser en Aristóteles, la *Metaphysik* de Lotze fue, a tenor de Heidegger, la obra que lo acompañó a lo largo de años y que todavía leía de vez en cuando (cf. *SH 1942-1948,* V, p. 470). Esos dos libros fueron los que le señalaron el camino hacia los grandes pensadores y le abrieron, además, por primera vez, el camino para una aproximación a Meister Eckhart. Fue solo más tarde cuando el propio Heidegger llegó a reconocer que tanto Rickert y Husserl, sus dos maestros, como también Brentano estaban, cada uno a su modo, decisivamente influidos por Lotze (cf. p. 470).

V. A modo de conclusión

En los relatos autobiográficos de comienzos de la década de 1960, la estrategia expositiva adoptada por Heidegger apunta, entre otras cosas, a una decidida difuminación del período, considerablemente extenso, de temprana adhesión al paradigma lotziano-neokantiano. Esto resulta perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que dicha adhesión constituye el principal escollo para el intento de estilización que se basa en el recurso a la figura idealizada del «pensador de un solo pensamiento». Más sorprendente resulta comprobar, en cambio, que, en el marco de esta nueva narrativa, los nombres de Rickert y Lask son mencionados todavía

ocasionalmente, y no sin un cierto grado de consideración (cf. *Weg*, pp. 82 s.), mientras que el nombre de Lotze ha desaparecido sin dejar ya huella alguna. Ahora bien, a la luz de todo lo expuesto anteriormente, hay buenas razones para ver en esta ausencia una prueba adicional, tal vez la más indicativa, de la decisiva influencia que Lotze ejerció no solo sobre el Heidegger de los comienzos, sino mucho más allá, hasta bien entrado el período que abre tras la *Kehre*, a mediados de la década de 1930. De hecho, hay no pocos elementos para pensar que es precisamente la influencia de Lotze la que determina, en medida decisiva, la interpretación de Platón que provee de uno de los puntos de apoyo fundamentales del pensamiento ontohistórico elaborado a partir de esos años. Como es obvio, una adecuada elaboración de esta hipótesis interpretativa reclamaría un trabajo independiente.[37] Pero, en cualquier caso, hay algo que no puede ponerse en duda razonablemente: en su intrincada y riesgosa travesía filosófica, Heidegger, el infatigable viajero de tantos caminos, solo después de muchos años y costosos rodeos pudo finalmente dejar atrás, si es que realmente lo hizo alguna vez, la sombra que proyectaba sobre su senda la gigantesca figura de Lotze.

Referencias

I. OBRAS DE HEIDEGGER

Beiträge	*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], en GA, vol. 65, Fráncfort del Meno, F.-W. von Herrmann, 1989.
Besinnung	*Besinnung* [1938-1939], en GA, vol. 66, Fráncfort del Meno, F.-W. von Herrmann, 1989.
BH	*Brief über den «Humanismus»* [1946], en *Wegmarken*, pp. 311-360.
BPh	*Zur Bestimmung der Philosophie*, en GA, vol. 56-57, Fráncfort del Meno, B. Heimbüchel, 1987.
EM	*Einführung in die Metaphysik* [1935], Tubinga, 1987 [1953].

FS	*Frühe Schriften*, en GA, vol. 1, Fráncfort del Meno, F.-W. von Herrmann, 1978.
KNS	«Die Idee der Philosophie und das Weltanschauung Problem» [1919], en *BPh*, pp. 1-117.
GPPh	*Grundprobleme der Phänomenologie* [1919-1920], en GA, vol. 58, Fráncfort del Meno, H.-H. Gander, 1993.
Grundprobleme	*Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], en GA, vol. 24, Fráncfort del Meno, F.-W. von Herrmann, 1975.
Kant	*Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], 5.ª ed. aumentada, Fráncfort del Meno, F.-W. von Herrmann, 1991; edición paralela en GA, vol. 3, Fráncfort del Meno, F.-W. von Herrmann, 1976.
KKrV	*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [1927-1928], en GA, vol. 25, Fráncfort del Meno, I. Görland, 1995 [1977].
Logik	*Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [1925-1926], en GA, vol. 21, Fráncfort del Meno, W. Biemel, 1976.
LUP	«Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik» (1913; 1.ª pbl.: 1914), en *FS*, pp. 55-188.
NFL	«Neue Forschungen über Logik» [1912], en *FS*, pp. 17-43.
Ontologie	*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [1923], en GA, vol. 63, Fráncfort del Meno, K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
PhAA	*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* [1920], en GA, vol. 59, Fráncfort del Meno, C. Strube, 1993.
PhR	«Einleitung in die Phänomenologie der Religion» [1920-1921], en *PhRL*, pp. 1-156.
PhRL	*Phänomenologie des religiösen Lebens*, en GA, vol. 60,

	Fráncfort del Meno, M. Jung, T. Regehly y C. Strube, 1995.
PhTW	«Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie» [1919], en *BPh*, pp. 119-214.
Prolegomena	*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925], en *GA*, vol. 20, Fráncfort del Meno, P. Jaeger, 1979.
Richardson	«Preface / Vorwort», en Richardson (1963), pp. IX-XXIII.
Scotus	«Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus» [1915; 1.ª pbl.: 1916], en *FS*, pp. 189-412.
SD	*Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969.
SH 1931-1938	*Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, en *GA*, vol. 94, Fráncfort del Meno, P. Trawny, 2014.
SH 1942-1948	*Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, en *GA*, vol. 97, Fráncfort del Meno, P. Trawny, 2015.
SZ	*Sein und Zeit*, Tubinga, 1986 (reimpresión de la 7.ª ed. de 1953, con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor).
Weg	«Mein Weg in die Phänomenologie» [1963], en *SD*, pp. 81-90.
Wegmarken	*Wegmarken*, Fráncfort del Meno, V. Vittorio Klostermann Klostermann, 1978.

II. EPISTOLARIO DE HEIDEGGER

HRB	M. Heidegger y H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Fráncfort del Meno, A. Denker, 2002.
MLS	*«Mein liebes Seelchen!» Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Múnich, G. Heidegger, 2005.

III.OBRAS DE OTROS FILÓSOFOS

Fink, E.	

PhPh	«Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik» [1933], en *SPh*, pp. 79-156.
SPh	*Studien zur Phänomenologie 1930-1939,* La Haya, M. Nijhoff, 1966.
HUSSERL, E.	
Ideen I	*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Husserliana III*, La Haya, K. Schuhmann, 1977.
LU	*Logische Untersuchungen*, vol. I-II/1-2, *Husserliana XVIII-XIX*/1-2, La Haya, E. Holenstein (XVIII) / U. Panzer (XIX), 1975-1984.
LASK, E.	
LPh	«Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre» [1911], en E. Lask, *Gesammelte Schriften*, vol. II, Tubinga, E. Herrigel, 1923, pp. 1-282; ed. independiente de F. Kaulbach, con idéntica paginación y un epílogo: Tubinga,1993.
LvU	«Die Lehre vom Urteil» (1912), en E. Lask, *Gesammelte Schriften*, vol. II, Tubinga, E. Herrigel, 1923, pp. 283-463.
LOTZE, R. H.	
Logik III	*Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen*, Hamburgo, G. Gabriel, 1989.
Metaphysik A	*Metaphysik*, Leipzig, Weidmann, 1841.
Metaphysik B	*System der Philosophie. Zweiter Teil: Drei Bücher der Metaphysik*, Leipzig, F. Meiner, 1884 [1879] *(= System II).*
Mikrokosmus	*Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte*

	der Menschheit, Leipzig, F. Meiner, 1869.
System I, II	*System der Philosophie; Erster Teil: Drei Bücher der Logik*, Leipzig, F. Meiner, 1913 [1874, 1880]; *Zweiter Teil: Drei Bücher der Metaphysik*, Leipzig, F. Meiner, 1884 [1879].
RICKERT, H.	
GE	*Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tubinga, Mohr, 1928 [1892, 1915].
ZWE	«Zwei Wege der Erkenntnistheorie», *Kant-Studien* 14 (1909), pp. 169-228; reproducción en forma de libro: Wurzburgo, 2002.

IV. FUENTES SECUNDARIAS

BEISER, F. C., *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

BEYER, C., «Husserl und Lotze», tiposcripto, 2013.

CROWELL, S. G., «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», *Journal of the Britisch Society for Phenomenology* 23/3 (1992), pp. 222-239; reproducido en Crowell (2001) p. 76-92.

—, «Making Logic Philosophical Again (1912-1916)», en Kisiel y van Buren (1994), pp. 55-72; reproducido en Crowell, 2001, pp. 93-111.

—, «Husserl, Lask, and the Idea of Trascendental Logic» [1998], en Crowell, 2001, pp. 56-75.

—, «Emil Lask: Aletheiology als Ontology», *Kant-Studien* 87 (1996), pp. 69-88; reproducido en Crowell, 2001, pp. 37-55.

—, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.

DAHLSTROM, D., *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

DENKER, A., GANDER, H. H. y ZABOROWSKI, H., *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Heidegger-Jahrbuch* 1, Friburgo/Múnich, K. Alber, 2004.

FISETTE, D., «Hermann Lotze y la génesis de la filosofía temprana de

Husserl», *Ápeiron. Estudios de Filosofía* 3 (2015), pp. 13-35.
GARCÍA GAINZA, J., *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Pamplona, Newbook, 1997.
GLATZ, U., *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis,* Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2001.
HAUSER, K., «Lotze and Husserl», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85/2 (2003), pp. 152-178.
HOBE, K. y PUGLIESE, O., «La lógica de E. Lask como transición entre la teoría del juicio en H. Rickert y el concepto de verdad en M. Heidegger», *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 15-16 (1971), pp. 105-136.
KISIEL, T., «Why students of Heidegger will have to read Emil Lask», *Man and World* 28 (1995), pp. 197-240; reproducido en Kisiel, 2002a, pp. 101-136.
—, *Heidegger's Way of Thought*, en A. Denker y M. Heinz (eds.), Nueva York/Londres, Continuum, 2002b.
— y SHEEHAN, T. (eds.), «Becoming Heidegger. On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927», en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* IX, Seattle, Routledge, 2010.
KRIJNEN, C., «Le sens de l'être. Heidegger et le néokantisme», *Methodos* 3: *Figures de l'irrationnel*, 2003 [https://journals.openedition.org/methodos/116].
LAZZARI, R., *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milán, Angeli, 2002.
LYNE, I., «Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects», *Kant-Studien* 91/2 (2009), pp. 204-225.
MANTAS, P., «La "Conclusión" de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y Comentario», *Cauriensia* VII (2012), pp. 451-474.
MARX, W., *Heidegger und die Tradition,* Hamburgo, Meiner, 1980 (Stuttgart, 1961).
MAZZARELLA, E. (ed.), *Heidegger a Marburgo,* Génova, Melangolo, 2006.
NACHTSHEIM, S., *Emil Lasks Grundlehre,* Tubinga, Mohr, 1992.
PESTER, R., *Hermann Lotze: Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1997.
PFEIDERER, E., *Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren*

Grundzügen. Zur Erinnerung an den Verstorbenen, Berlín, De Gruyter, 1884.

PIERSON, G. N., «Lotze's concept of value», *The Journal of Value Inquiry* 22/2 (1988), pp. 115-125.

POGGI, S., *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa, Ed. della Normale, 2006.

RICHARDSON, W. J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haya, M. Nijhoff, 1974.

RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

SALLIS, J., MONETA, G. y TAMINIAUX, J. (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1988.

SCHUHMANN, K. y SMITH, B., «Two Idealisms: Lask and Husserl», *Kant-Studien* 83/4 (1993), pp. 448-466.

SHEEHAN, T., «Heidegger's *Lehrjahre*», en Sallis, Moneta y Taminiaux, 1988, pp. 77-137.

STEINMANN, M., «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», en Denker, Gander y Zaborowski, 2004, pp. 259-293.

VIGO, A. G. [2005], «Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)», en Vigo, 2014, pp. 265-296.

— [2006a], «La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger», en Vigo, 2014, pp. 335-362.

— [2006b], «Verdad y validez en Emil Lask», en Vigo, 2013b, pp. 41-72.

— [2007], «La lógica de la validez de Lotze y su influencia en la tradición antipsicologista de la filosofía de la lógica alemana», en Vigo, 2013b, pp. 17-40.

— [2013a], «Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*», en Vigo, 2013a, pp. 403-436.

—, *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Pamplona, EUNSA, 2013.

—, *Arqueología y aleteiología. Estudios heideggerianos*, Berlín, Logos Verlag, 2014.

—, «Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del "giro" hacia el pensar ontohistórico», en A. Xolocotzi (ed.), *Heidegger: caminos y giros del pensar Ápeiron. Estudios de filosofía* 9 (2018), pp. 115-133.

VOLPI, F., *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, Padua, CEDAM,1976.

—, *Heidegger e Aristotele,* Padua, Daphne Editrice, 1984.

—, «*Dasein* comme praxis. L'assimilation et la radicalization heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», en F. Volpi *et all.*, 1988, pp.1-41.

—, «*Sein und Zeit*: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*», *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), pp. 225-240.

—, «"Comincio ad amare realmente Kant". Heidegger scopre Kant», en Mazzarella, 2006, pp. 211-229.

— *et al., Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic, 1988.

WOODWARD, W. R., *Hermann Lotze. An Intellectual Biography,* Nueva York, Cambridge University Press, 2015.

XOLOCOTZI YAÑEZ, A., *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger,* Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2007.

---

* El presente trabajo, redactado en 2019, fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación «El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica» (FFI2015-63794-P), Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, España, dirigido por el Prof. Dr. Ramón Rodríguez García.

[1] Para una elaboración detallada de la posición aquí consignada me permito remitir a lo expuesto en Vigo, 2006a.

[2] Me refiero, en particular, al famoso libro sobre Heidegger y Aristóteles de 1984 (cf. Volpi, 1984), que había sido precedido por el menos conocido, pero igualmente importante libro sobre Heidegger y Brentano (cf. Volpi, 1976). La tesis de Volpi relativa a la recepción de la concepción aristotélica de la praxis por parte de Heidegger, anticipada ya en el libro de 1984, fue elaborada de modo independiente en una serie de brillantes artículos que tuvieron enorme repercusión. En particular, cf. Volpi, 1988 y 1989.

[3] Como un simple ejemplo de este tipo de enfoque en la investigación especializada de las primeras décadas de la posguerra, puede verse, entre otros posibles, el conocido libro de W. Marx sobre Heidegger y la tradición metafísica, que, más allá de sus eventuales limitaciones, puede ser utilizado todavía con mucho provecho (cf. Marx, 1961).

[4] Cf. Crowell, 1994, p. 61: «If Heidegger will later address it (*sc.* la pregunta por el sentido del ser) within the ontological framework of *Sein und Zeit,* here (*sc.* en los escritos tempranos) he does not ask about meaning of being, but about the "being" of meaning, its place in logical space».

[5] Para la reconstrucción de los motivos principales que dan cuenta del modo en el cual Heidegger se apropia de modo crítico y transformador de la fenomenología husserliana, la obra de R. Rodríguez sigue siendo de referencia obligada en nuestra lengua (cf. Rodríguez, 1997).

[6] Conviene recordar aquí que, además de haber sido el primero, ya desde la década de 1980, en poner en el centro de atención la relación de Heidegger con Aristóteles, Volpi tuvo el notable mérito de haber enfatizado también, más de veinte años después, la decisiva importancia que tuvo el redescubrimiento de Kant por parte de Heidegger, desde 1925 en adelante. En su vívida presentación del impacto que produjo sobre Heidegger la relectura de Kant en los años previos a la publicación de *sz*, Volpi esboza una línea de desarrollo que comprende dos pasos sucesivos, resumidos en la fórmula: «de Husserl a Aristóteles y de Aristóteles a Kant» (cf. Volpi, 2006). Esto muestra a las claras que, a diferencia de muchos otros que siguieron posteriormente el camino que él mismo había abierto en origen, Volpi nunca perdió de vista el hecho elemental de que la recuperación de Aristóteles a comienzos de la década de 1920 debía comprenderse a partir de la adhesión de Heidegger a la fenomenología. Desde el punto de vista que aquí interesa, lo que hay que añadir al esquema evolutivo esbozado por Volpi es únicamente el tramo que precede inmediatamente a la «conversión fenomenológica», el cual corresponde a la temprana adhesión a la lógica de la validez y la filosofía del valor neokantiana, vale decir, a la etapa en la que Heidegger sigue, sobre todo, a Lotze, Lask y Rickert, hasta entrar en contacto directo con Husserl.

[7] El único intento de conjunto por hacerse cargo de este problema en nuestra lengua se encuentra, hasta donde sé, en García Gainza, 1997, una obra que, más allá de no pocas notorias limitaciones, contiene elementos de valor, pero que ha sido casi completamente ignorada en la investigación especializada. Una buena presentación sintética de la vinculación del joven Heidegger con el neokantismo de Baden se encuentra en Steinmann, 2004.

[8] Para una amplia presentación de conjunto de la actividad científica y el pensamiento de Lotze en sus diversas áreas de interés, puede verse ahora Woodward, 2015. Una presentación centrada en los aspectos más propiamente filosóficos se encuentra en Beiser, 2013, pp. 125-312. Beiser, que basa su reconstrucción centralmente en la concepción que Lotze presenta en *Mikrokosmus,* desafía la interpretación más habitual de corte unitarista, que presenta la evolución de Lotze como un desarrollo orgánico de sus ideas de juventud. Este tipo de aproximación es el que propuso originalmente E. Pfeiderer, un discípulo de Lotze (cf. Pfeiderer, 1884, citado también por Beiser) y que en líneas generales fue seguido por intérpretes como R. Pester (cf. Pester, 1997, citado también por Beiser).

[9] Cf. Beiser, 2013, p. 129. Considerando la importancia que Lotze adquirió en el extranjero, Beiser llega a sostener que en Estados Unidos e Inglaterra, desde 1870 en adelante, Lotze había llegado a adquirir la estatura de Kant y Hegel, y menciona una pléyade de autores que reciben, de diferentes modos, diversos aspectos de su pensamiento, tales como B. Bosanquet, F.H. Bradley, T.H. Green, J. Ward, J. Royce, F.C.S. Schiller, W. James, G.E. Moore, B. Russell, C.D. Broad y J. Dewey. En tal sentido, Beiser suscribe la tesis de P.G. Kunzt, quien caracterizó las décadas que van desde 1880 a 1920 como «el período lotziano» de la filosofía angloamericana (cf. Beiser, 2013, pp. 127 s.).

[10] Para el alcance del concepto de «valor» en Lotze, cf. Pierson, 1988.

[11] Para este aspecto central en la concepción ontológica elaborada por Lotze, me permito remitir a la discusión más amplia en Vigo, 2007.

[12] Para la recepción de Lotze por parte de Husserl, asunto que no ha recibido hasta ahora la atención que merece, cf. Hauser, 2003, que discute especialmente la conexión entre platonismo y antipsicologismo, Beyer, 2013, que considera entre otras cosas los apuntes contenidos en los seminarios de Husserl, y Fisette, 2015, que se concentra en el período de Halle (1886-1901).

[13] Para la concepción de Lask, me permito remitir a la presentación de conjunto ofrecida en Vigo, 2006b. La importancia de la recepción de Lask para comprender el desarrollo temprano de Heidegger ha sido reconocida crecientemente en las últimas décadas. Baste mencionar, en tal sentido, los señeros trabajos de Crowell, 1988, 1992, 1994 y 1996, a los que puede añadirse Kissiel, 1995, Lazzari, 2002 y Poggi, 2006, especialmente pp. 38-55. En nuestra lengua, la decisiva importancia de la concepción de Lask, que oficia como una suerte de puente entre Rickert y Heidegger, había sido puesta de relieve, ya mucho antes, por K. Hobe y O. Pugliese, en un trabajo que pasó poco menos que inadvertido. Cf. Hobe y Pugliese, 1971.

[14] Beiser, 2013, p. 130, menciona al joven Heidegger como una excepción frente a la generalizada adopción del nuevo platonismo lotziano: Heidegger, explica Beiser, fue el único que «rehusó unirse a la fiesta», muy a pesar de haber sido, al mismo tiempo, quien más apreció la importancia histórica de Lotze. Mientras la segunda afirmación de Beiser es indudablemente correcta, la primera debe ser precisada en su alcance, dado que puede llevar fácilmente a la errónea suposición de que Heidegger rechazó la posición de Lotze *in toto*. Beiser cita en este punto la interpretación de Dahlstrom, 2001, en especial pp. 29 s. y pp. 35-47, quien reconoce expresamente la adopción por parte de Heidegger de la distinción lotziana entre «ser» y «validez» en *LUP* y *Scotus* (cf. pp. 36 s.), aunque su discusión del asunto se concentra, sobre todo, en las severas críticas que Heidegger dirige contra las presuposiciones ontológicas de la posición de Lotze en tiempos posteriores. Lamentablemente, el propio Beiser ya no recoge adecuadamente el primer aspecto relevado por Dahlstrom, lo cual lo conduce a la sobresimplificación que he señalado.

[15] En rigor, siguiendo la distinción lotziana entre lo suprasensible-metafísico y lo lógico-ideal, Lask no restringe la dualidad entre material y formas al ámbito de lo empírico-sensible, sino que pretende extenderla también al ámbito de lo metafísico-suprasensible. Sin embargo, en el escrito de habilitación Heidegger critica a Lask en este punto, ya que, a su juicio, no habría prestado suficiente atención a la diversidad fundamental del material sensible y el no sensible (cf. *Scotus*, p. 405).

[16] Para la distinción laskiana entre aleteiología y gnoseología, cf. *LvU*, p. 424. Para una amplia discusión al respecto, cf. Glatz, 2001, pp. 173-188.

[17] Para el desarrollo de este punto, cf. en especial *LvU*, pp. 321-349, donde Lask expone su «teoría metagramatical» de la estructura «sujeto/predicado».

[18] A la hora de dar cuenta de la presencia de la forma categorial en el objeto, Lask no apela a la noción kantiana de «síntesis». Más bien, Lask concibe la forma categorial como aquello que constituye una suerte de momento o aspecto de claridad *(Klarheitsmoment)* en el «objeto» mismo (cf. *LPh*, p. 75). El carácter meramente formal de tal momento de claridad significa que solo puede haber claridad *sobre* algo, lo que, al mismo tiempo, implica la impenetrabilidad del material afectado en cada caso por tal claridad. Por eso, según explica Lask, que la claridad se extienda *sobre* algo quiere decir tan solo que ese algo queda meramente «tocado» *(berührt)*, «entornado» *(umgeben)* por la claridad, y no «atravesado» por ella *(durchleuchtet)*, vale decir: el «objeto» queda situado en un «entorno de iluminación» *(umleuchtet)* y «de claridad» *(umklärt)*, que no lo «transfigura» *(nicht verklärt)* (cf. p. 76). Lo lógico-categorial no constituye, por tanto, un momento real-material en la constitución del «objeto», ni puede ser concebido como una instancia de mediación semántico-intensional situada, por así decir, *entre* «sujeto» y «objeto», sino que debe ser pensado, más bien, como el elemento o medio circundante en el cual queda siempre ya situado y contenido el «objeto», en la medida en que es tocado y entornado por la claridad: «estar en categorías» *(das In-Kategorien-Stehen)* equivale, en tal sentido, a un «estar en claridad» *(In-Klarheit-Stehen)* (cf. p. 76).

[19] Para la cuestión de la conexión entre categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *SZ*, con especial atención también a la crítica que Heidegger dirige contra Husserl, me permito remitir a la discusión en Vigo, 2013a.

[20] En el intercambio epistolar con Rickert de esos años, Lask aparece mencionado reiteradamente como una figura filosóficamente decisiva para Heidegger, quien, además de expresar la preocupación por su destino personal en el frente de combate y, posteriormente, de lamentar con amargura su muerte, señala repetidamente su interés por asegurar la conservación del legado manuscrito y por facilitar a sus escritos la posibilidad de influencia futura (cf. *HRB*, pp. 18 s., 21 s., 23, 25, 28, 32, 34, 37, 43, 48, 54, 57).

[21] La relación entre Heidegger y Rickert no ha recibido aún en la investigación especializada la atención que merece. Al respecto, puede verse, por ejemplo, Krijnen, 2003 y Lyne, 2009. En nuestra lengua puede consultarse con provecho la sucinta presentación en Xolocotzi, 2007, §§ 4-6, que constituye una encomiable excepción a la regla del silencio imperante.

[22] Para el papel de J. Geyser (1869-1948) en conexión con la biografía y el desarrollo filosófico de Heidegger en los primeros tiempos de Friburgo, cf. Sheehan, 1988, así como el abundante material reunido y anotado en Kisiel y Sheehan, 2010.

[23] El pasaje clave reza: «Pienso a menudo en cómo Ud. […] me dijo una vez, poco antes de mi habilitación: "de qué modo se las arreglará *(zurecht kommen)* en adelante con su 'propia' filosofía *(mit Ihrer Philosophie)* debo dejarlo a su cargo" *(muss ich Ihnen überlassen)*» (cf. *HRB*, p. 38).

[24] Para una amplia defensa de la fenomenología husserliana frente a las críticas que Rickert y seguidores suyos como R. Zocher y F. Kreis dirigen, en particular, contra la concepción presentada en *LU*, a la que consideran como una forma de «intuicionismo» opuesta al «criticismo», cf. Fink, *PhPh*.

[25] Para el desarrollo de este punto en la lección de 1929, cf. *PhTW*, en especial §§ 9-13, donde, a modo de crítica, se trata la influencia de la fenomenología sobre Rickert. Previamente, Heidegger había discutido las posiciones de Lotze (cf. § 2), Windelwand (cf. §§ 3-6) y el propio Rickert (cf. §§ 7-8).

[26] Como se sabe, Heidegger introduce la noción de «intuición hermenéutica» en la lección del semestre de emergencia bélica de 1919, sobre el tema de «la idea de la filosofía y el problema de la visión del mundo» (cf. *KNS*), que es inmediatamente anterior a la lección sobre la relación entre fenomenología y filosofía trascendental del valor (cf. *PhTW*). Más concretamente, la noción se introduce de modo expreso en el § 20, dentro del contexto de una discusión más amplia referida al verdadero sentido que ha de concederse al principio metódico de atenerse a lo originariamente dado y, en conexión con ello, al problema de la formación de conceptos filosóficos, tal como ambos han de concebirse en el marco de una fenomenología rectamente entendida (cf. *KNS*, §§ 18-20). Por su parte, la concepción de la constitución originaria del sentido experimentado en términos de la conocida tríada «sentido referencial» *(Bezugssinn)*/«sentido de contenido» *(Gehaltssinn)*/«sentido ejecutivo» *(Vollzugssinn)* aparece por primera vez, en esa forma, en la lección sobre fenomenología de la religión del semestre de invierno 1920-1921, en conexión inmediata con la discusión de los conceptos husserlianos de «generalización» *(Generalisierung)* y «formalización» *(Formalisierung)* y con la introducción de la importantísima noción de «indicación formal» *(formale Anzeige)* (cf. *PhR*, en especial §§ 11-16). Sin embargo, ya en la lección del semestre de verano de 1920 sobre el tema de la «fenomenología de la intuición *(Anschauung)* y la expresión *(Ausdruck)*», cuyo subtítulo reza «teoría de la formación de conceptos filosóficos *(philosophische Begriffsbildung)*», Heidegger introduce la distinción entre «sentido referencial» y «sentido ejecutivo», en el marco de una «destrucción del problema del *a priori*», que busca superar la oposición habitual entre lo apriorístico, de un lado, y lo fáctico-histórico, del otro (cf. *PhAA*, en especial §§ 6-10). En la carta a Rickert, Heidegger menciona todas estas lecciones, pero, naturalmente, no entra en mayores precisiones sobre lo que pertenece al contenido de cada una de ellas. Para una discusión más amplia de estos aspectos en las lecciones mencionadas, me permito remitir al tratamiento en Vigo, 2005.

[27] La expresión «vía subjetiva» *(subjektiver Weg)* hace referencia a la distinción fundamental entre una «vía subjetiva», de carácter trascendental-psicológico, y una «vía objetiva», de carácter trascendental-lógico, que Rickert propone y elabora en su famoso ensayo de 1909 sobre las dos vías de la teoría del conocimiento (cf. *ZWE*). Para la referencia crítica a esta obra por parte de Hedidegger, cf. *KNS*, § 11 c), p. 191.

[28] Cf. Crowell, 1994, pp. 66-68.

[29] Para el alcance de la tesis laskiana de la «panarquía del *lógos*», cf. las buenas indicaciones en Nachtsheim, 1992, pp. 28-30 y en especial pp. 57-65. Como acertadamente enfatiza Nachtsheim, la tesis de Lask debe distinguirse nítidamente de toda forma de «panlogismo» *(Panlogismus)* o formalismo radical, en la medida en que excluye de plano la posibilidad de derivar el material último del conocimiento de la mera forma lógico-categorial involucrada en él. Para el rechazo del

«panlogismo» por parte de Lask, cf. *LPh*, p. 133: «*No al panlogismo, pero sí a la panarquía del* lógos *debe serle reintegrada nuevamente la honra*» (remarcado de Lask).

[30] Cf. Crowell, 1988, p. 41.

[31] Para una traducción al español de este importante texto, acompañada de un buen estudio introductorio y útiles notas explicativas, cf. Mantas, 2012, quien se centra, sobre todo, en los aspectos que conciernen a la recepción del pensamiento medieval, a través del Pseudo-Escoto, y no en la conexión lotziano-laskiana, que es la que aquí interesa primariamente.

[32] En el pasaje citado por Heidegger, Husserl explica, en referencia a la posibilidad de una teoría de las categorías, lo siguiente: «ciertamente, la doctrina de las categorías debe partir de la más radical de las distinciones ontológicas *(Seinsunterscheidungen):* <por un lado> ser como conciencia *(Sein als Bewußtsein)* y <por otro> ser como ser “trascendente”, que “se anuncia” en la conciencia *(Sein als sich im Bewußtsein «bekundendes», «transzendentes» Sein)*, <distinción> que, como se advierte, solo puede ser obtenida en su pureza a través del método de la reducción fenomenológica» (cf. *Ideen I*, p. 159).

[33] Naturalmente, la alineación de Husserl junto a Rickert y frente a Lask, en lo concerniente al reconocimiento de la primacía de la «vía subjetiva», no excluye que, en muchos otros aspectos, la concepción de Lask pueda ser vista como una posición intermedia, que hace posible el tránsito desde el neokantismo hacia la fenomenología. Hay incluso razones para pensar que fue a través de Lask como Heidegger encontró originalmente una vía de acceso a la concepción del conocimiento que Husserl presenta en *LU* VI (cf. *Weg*, p. 83). Las relaciones entre Lask y Husserl no han recibido todavía, ni remotamente, la atención que merecen. Para una muy buena discusión de algunos aspectos de dicha relación, cf. Schuhmann y Smith, 1993.

[34] Cf. en este sentido, *KNS*, en especial § 11 c, pp. 190 s., donde se critica la orientación metódica de Rickert a partir de una noción nivelada de objetividad, que representa el «objeto» tan solo como un «mínimo trascendente» *(transzendentes Minimum)* que provee de la medida del juicio, sin poder hacer debida justicia a la variedad de los modos de vivencia.

[35] Para el tratamiento de este motivo por parte de Heidegger, cf. *KNS*, §§ 15-17, donde este lo conecta expresamente con el problema referido a la indebida primacía metódica concedida tradicionalmente al modo de acceso al sentido propio de la actitud teórica. En ese contexto, Heidegger critica la noción husserliana de «donación», por su incapacidad para dar cuenta del tipo peculiar de articulación de sentido que corresponde a la «vivencia del mundo circundante». La noción de «donación», explica Heidegger, presupone ya, como tal, mediación teórica y trae, por tanto, inevitablemente consigo el «primer toque objetivante de lo que tiene carácter mundano» *(die erste vergegenständliche Antastung des Umweltlichen)*, esto es, el «primer mero poner ahí delante del yo, *todavía* histórico» *(das erste, bloße Hinstellen vor das noch historische Ich)* (cf. § 17, p. 89). Las expresiones empleadas por Heidegger en el pasaje representan una clara alusión a Lask. En efecto, Lask caracteriza la subjetividad como el factor que «toca» o «afecta» la dimensión originaria y «no artificial» del sentido experimentado originariamente *(Antasterin der Ungekünsteltheit)*. De ese modo, la subjetividad es aquello que «induce» u «ocasiona» la artificialidad *(Anstifterin der Gekünsteltheit)*, en la medida en que, a través de su actividad teoretizante-judicativa, descompone la verdad todavía indivisa propia de la experiencia antepredicativa, para luego reproducirla bajo la figura de la estructura diairético-sintética del juicio, con su carácter esencialmente oposicional. Cf. Lask, *LvU*, p. 415; cf. también pp. 293 ss.

[36] Digo «en buena medida», al referirme al papel inspirador de Lask, porque es obvio que no se trata de la única influencia a tener en cuenta, cuando se trata de explicar el modo en el cual Heidegger pretende incorporar, en su intento por dar cuenta de modo originario del ser del sujeto, la dimensión que corresponde a la irreductible facticidad de la existencia individual y su enraizamiento en la historia. Aquí los motivos procedentes de Lask entran muy pronto en sintonía, como nadie ignora, con los procedentes del pensamiento cristiano de la existencia (san Pablo, san Agustín,

Kierkegaard) y con los procedentes de la filosofía de la vida y la hermenéutica posthegeliana (Dilthey), entre otros.

[37] Para algunas indicaciones en la dirección señalada, me permito remitir a la discusión en Vigo, 2018, en especial pp. 124 ss.

El inicio de un pensar

Reflexiones sobre los primeros impulsos filosóficos en el joven Heidegger

Ángel Xolocotzi Yáñez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Introducción

En el último curso de Heidegger en Marburgo, en el verano de 1928, el filósofo se pregunta por qué la analítica preparatoria del *Dasein* en *Ser y tiempo* pone de relieve la temporalidad del *Dasein* mismo. En ese sentido, menciona investigaciones sobre el problema del tiempo que incluyen a Henri Bergson, Husserl, Dilthey y Kierkegaard. Precisamente en ese período, Heidegger transmitirá a Jaspers una de las ideas que circulaban en torno a la publicación de *Ser y tiempo:* «Cuán a menudo he leído que yo era la síntesis que se había hecho realidad —por lo demás proyectada hace tiempo por otros— de Dilthey y Husserl con algunos toques de Kierkegaard y de Bergson».[1] Lo que se cuestiona aquí es la «memez», mencionada en el manuscrito, en torno a la «idea de la filosofía según la cual a partir de cinco autores se hace un sexto».[2]

Tres años después, en la clase de verano de 1931, Heidegger insistirá en estos puntos al indicar lo siguiente:

> Con la pregunta banal «¿de dónde viene eso que él dice?» con la que uno cree investigar la filosofía de los filósofos, ya se ha excluido uno de la posibilidad de ser acertado alguna vez en la filosofía. Cada filósofo real está solo y nuevamente en medio de las mismas pocas preguntas, y está de tal forma que ningún dios o demonio lo puede ayudar, si él no se ha puesto en marcha para darse una mano en el trabajo del preguntar.[3]

De esta forma, Heidegger pone en discusión las posibilidades de aprehender

el inicio de un pensar. Más allá de la caricatura que menciona, una línea interpretativa ve la conformación de las propuestas filosóficas en términos de influencias. Sería absurdo pensar que Heidegger anula el carácter histórico de los predecesores; sin embargo, lo central descansa en el papel que adquieren ante las preguntas guía en el respectivo pensar.

La soledad del filósofo exige colocarse frente a la tradición respecto de las preguntas. Heidegger había advertido esto y lo había incorporado años antes como modo de filosofar: «El trabajo verdadero florece solamente cuando uno ha aprendido a estar solo seriamente. Quien no entiende eso no ha trabajado nunca».[4]

Ahora bien, ante la publicación de las fuentes en las últimas décadas, la actitud solitaria frente a las preguntas de la tradición se deja ver con mayor claridad. Las interpretaciones iniciales inspiradas en la idea generalizada de las «influencias» han sido reemplazadas por visiones contextuales en las que se deja ver el impacto de los autores trabajados por Heidegger en ese momento.

A continuación, llevaré a cabo una revisión de ciertos elementos, usualmente vistos en términos de «influencias», que contribuyan a pensar la situación hermenéutica del inicio de un pensar tan determinante como ha sido el heideggeriano para la filosofía contemporánea.

La prehistoria de *Ser y tiempo*

A lo largo de décadas se ha escrito en múltiples sentidos sobre la prehistoria y conformación de *Ser y tiempo*. Encontramos interpretaciones variopintas en todos los niveles. Ante esto, el lector podría preguntarse: ¿qué más se puede decir sobre *Ser y tiempo?* Ya se ha aclarado de manera suficiente el proceso de publicación, también se ha reconstruido su estructura a partir de las lecciones previas. En otros momentos se han tematizado sus límites y se ha interpretado el libro de forma autónoma o en continuidad con lo anterior. Asimismo, algunos intentos lo han valorado a la luz de los contemporáneos.

El *opus magnum* heideggeriano es, sin duda, uno de los textos que han sido analizados exhaustivamente en la bibliografía secundaria contemporánea. En una lectura interna y entre conocedores del texto se ha buscado destacar aspectos en torno a la propia obra del autor, hacia atrás y hacia delante; mientras que, en ciertas interpretaciones a partir de

tradiciones no fenomenológicas o hermenéuticas, se ha intentado ubicar su lugar en el marco de la historia de la filosofía, ya sea para tematizar su aporte o para minimizar sus logros.

En definitiva, se trata de un libro determinante para el pensamiento contemporáneo que, como todo clásico de filosofía, es una mina inagotable de extracción de impulsos tanto para el despliegue filosófico como para otros saberes.

Hasta hace algunos años, *Ser y tiempo* era visto como una obra de inspiración. Las primeras interpretaciones caracterizaban el texto como una «picadura de tarántula» o como la caída de una piedra que surgía sin antecedentes, determinado por una radicalidad no vista.[5] La obra no encontraba un espacio para ser catalogada de forma precisa. A pesar de haberse publicado en el *Anuario fenomenológico* dirigido por Husserl, ya sus primeras páginas develaban una forma de tematización heterodoxa respecto del fundador de la fenomenología.[6] Y, aunque Heidegger hiciera referencias a Husserl y a la fenomenología, en especial en el famoso parágrafo siete, el proceder y el avance del texto dejaban ver más bien una postura diferente. Sabemos que algunos seguidores ortodoxos del maestro habían detectado esto con antelación y veían con recelo al joven filósofo de tal modo que cuestionaban su lugar en la fenomenología.[7] A pesar de ello y de las estrategias maquinadas por el propio Heidegger, Husserl lo verá como sucesor y lo apoyará para que ocupe la cátedra de Friburgo a partir de su jubilación en 1928. Sabemos que la apresurada publicación de *Ser y tiempo* en 1927 formó parte de este proceso.

Las primeras reseñas del *opus magnum* de Heidegger intentaron comparar el libro con las «tendencias» filosóficas del momento y así destacar sus aportes o plantear sus límites.[8] En muchas ocasiones, las lecturas iniciales mostraban una predilección por algunas secciones de lo expuesto por su autor, lo que solo conducía a énfasis parciales. A partir de ahí surgió una muy vasta gama de propuestas que disputaban la admisión de la obra de Heidegger entre sus filas: fenomenología, existencialismo, antropología filosófica, hermenéutica, filosofía de la vida, etc. Sin embargo, los primeros impactos de la obra no se limitaban al intento de un encasillamiento, sino que también remitían a una expectativa derivada del carácter «incompleto» de la obra publicada.[9] Esta supuesta incompletud justificaba en diversos momentos las inconsistencias detectadas en el interior de la obra; sin

embargo, los lectores impacientes buscaban más bien «remendar» las faltas mediante las más diversas propuestas, entre las cuales encontramos verdaderos ejemplos de creación imaginativa.[10]

Así, respecto de la publicación de 1927, el propio autor detectó una serie de lecturas parciales en las interpretaciones sobre su obra. Quizá por ello se expresó de manera pesimista, especialmente en epistolarios, acerca de lo que se decía al respecto.[11] A pesar de que Heidegger insistía que el hilo conductor de *Ser y tiempo* era ontológico, las lecturas divulgadas alcanzaban a ver esto de forma limitada. El tumulto de críticas y supuestas inconsistencias en torno a la obra planteaba para Heidegger un reto de tiempo completo si hubiese aceptado responder a las objeciones y aclarar las observaciones.[12] Sabemos que el autor más bien siguió su camino y, aunque hay elementos suficientes para decir que no fue del todo indiferente a las críticas, sí queda claro que prefirió hacer cambios sustentados en las consecuencias de la ontología fundamental que él mismo detectó y que condujo a su famosa *Kehre*.

De esa forma, el lector contemporáneo de una obra como *Ser y tiempo* debe tener en cuenta dos aspectos centrales: por un lado, el cambio de paradigma en torno a la «investigación» sobre Heidegger, acaecida en años recientes. Esto ha conducido, por otro lado, a evaluar la autointerpretación que el propio Heidegger llevó a cabo de su camino filosófico. Todo ello se decanta no solo en una comprensión más cercana de los objetivos de *Ser y tiempo,* excluyendo así los encasillamientos previos y los implantes imaginativos, sino que también hace ver con claridad la dimensión de la *Kehre* y, de ese modo, el lugar concreto que ocupa *Ser y tiempo* en el marco de su obra.

La investigación sobre Heidegger

Durante algún tiempo, lo que solía denominarse «investigación» sobre la obra de Heidegger residió en el descubrimiento de citas o en la mención de escritos anunciados de paso por algún viejo alumno de Heidegger. La falta de documentación hacía que gran parte de la indagación consistiera en elucubraciones o intentos de reconstrucción de la «incompletud» de la obra. El inicio de la publicación de la *Gesamtausgabe (GA)* en 1975 y el vislumbre de su inminente conclusión han marcado un giro en la idea de

investigación sobre la obra del filósofo de Friburgo.[13] Así, durante décadas gran parte de la investigación dependió de la rapidez de los editores para transcribir y publicar nuevos volúmenes de la *Gesamtausgabe*. Heidegger mismo había previsto el «riesgo» que se escondía al autorizar la publicación de sus obras y así lo indicaba en una carta a Beaufret del 15 de febrero de 1976: «Sigo ocupado en reflexiones sobre la naturaleza del carácter de la *Gesamtausgabe*. Pero no se puede evitar que se convierta en el objeto de una "investigación sobre Heidegger" y se utilice como terreno de caza para las tesis doctorales».[14]

Efectivamente, lo que ha ocurrido a lo largo de décadas es una caza de los aspectos relevantes a partir de las recientes publicaciones. Sin embargo, ¿qué otro camino hubiese sido posible sin contar con las fuentes? ¿Acaso no se hubiese seguido alimentando la supuesta incompletud con fantasías de todo calibre? La experiencia de décadas en torno a la totalidad de la obra, y en especial en torno a *Ser y tiempo*, derivó, como ya señalamos, en una serie de elucubraciones sobre lo que Heidegger dijo, no dijo o pudo haber dicho. Frente a esto, la publicación de la *Gesamtausgabe*, con su avance, ha operado como un filtro en torno a las lecturas previas. Por un lado, se han acotado interpretaciones parciales o insostenibles, pero, por otro lado, se han destacado propuestas que, a pesar de haber carecido del acceso a las fuentes, divisaron con antelación aspectos centrales relacionados con la propuesta heideggeriana. Un claro ejemplo de esto fue la interpretación de Franco Volpi, quien ya en 1976, cuando apenas iniciaba la publicación de la *Gesamtausgabe*, vaticinó la importancia de Aristóteles en la conformación de *Ser y tiempo*.[15] A lo largo de los años se fue confirmando esta tesis, cuya prueba fehaciente se dio en 2005 con la publicación de las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*.[16]

A pocos volúmenes de concluir la publicación de la *Gesamtausgabe*, el panorama interpretativo que rodea a Heidegger es diferente. Así como la obra de filósofos consumados como Nietzsche, Dilthey o Husserl dio un vuelco con la publicación de sus respectivos legados, así ocurrió también con Heidegger.[17] Aunque este no trabajara para su obra póstuma, como sabemos que se propuso Husserl ya desde 1922,[18] dio las indicaciones para su publicación y conservación, incluso quizá sin advertir la magnitud de lo escrito.[19]

La autointerpretación de Heidegger

Durante décadas, la revisión del camino filosófico de Heidegger remitió a su propia interpretación o se justificaba en gran medida en lo que había escrito como prólogo al libro de William Richardson en 1964: «Su diferenciación [de Richardson] entre "Heidegger I" y "Heidegger II" solo es correcta con la condición de que siempre se tome en cuenta: únicamente a partir de lo pensado en I es primeramente accesible lo que debe ser pensado en II. Pero I solo es posible si está contenido en II».[20] Todo ello se apoyaba en un número acotado de citas que buscaban tender puentes entre la ontología fundamental y el pensamiento después de la *Kehre*. Sin embargo, actualmente la ingente obra heideggeriana da lugar a múltiples tránsitos que cuestionan el esquema clásico del «Heidegger I» y «Heidegger II». Entre los momentos transitorios se halla precisamente el lugar de la obra previa a *Ser y tiempo*.

La aparición paulatina de las lecciones y conferencias de 1919 a 1926 provocó una escisión inicial en las interpretaciones sobre el papel de *Ser y tiempo*. Por un lado, la obra previa se veía como mero antecedente del *opus magnum*. Se trataba de una interpretación vista a partir de *Ser y tiempo* como resultado final del camino. Por otra parte, la hermenéutica de la facticidad cobró un papel protagónico y podía ser aprehendida de modo autónomo frente a la obra posterior. Incluso autores como Gadamer veían en el joven Heidegger mayor riqueza que en lo propuesto en *Ser y tiempo*.[21]

En el fondo, el problema central en torno a las interpretaciones sobre el camino filosófico de Heidegger antes de *Ser y tiempo* yacía en la aceptación de una visión teleológica. En múltiples lecciones y cartas, Heidegger se colocaba a favor de esta forma de interpretar. Si nos remitimos al inicio del presente texto y revivimos la idea de varios autores en la conformación de la propuesta heideggeriana, encontraremos la objeción del mismo Heidegger: «Para pensar algo hasta el final y reunir a Kierkegaard, Husserl, Bergson y Dilthey, primero se debe poseer este final hacia el que se tiene que pensar».[22]

Como ya anticipamos, si se cuestiona la interpretación del origen a partir del final, entonces el camino pensante es planteado más bien en términos de tránsito, lo que evita considerar el desarrollo del filósofo a partir de meras influencias. Es decir, el apego a las preguntas a las que se aferra el pensador

en su soledad originaria se convierte en la guía de los autores hacia los que se dirige o que entran en la tematización.

Sin embargo, también se puede caer en lo contrario al privilegiarse una interpretación que coloque lo desplegable ya en el inicio mismo. Así como Heidegger remite en ocasiones a soluciones teleológicas, como la ya citada, también hace uso de la posibilidad contraria que piense todo *ab origine*. Hay dos claras referencias al respecto, una en «De un diálogo del habla. Entre un japonés y un inquisidor», texto que data de 1953.[23] Ahí el japonés recuerda que algunos de sus compatriotas habían realizado cursos con Heidegger en esa primera etapa de Friburgo y decían que las preguntas de este «giraban en torno al habla y al ser». Heidegger continúa de la siguiente forma:

> Esto no era difícil de reconocer; ya en el título de mi trabajo de habilitación de 1915, «La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Escoto», se evidenciaron ambas perspectivas. «Doctrina de las categorías» es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser de lo existente; y «doctrina de la significación» quiere decir la *gramática especulativa*, la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser. Aun así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época.[24]

La otra referencia la encontramos dos décadas después, cuando Heidegger redacta el prólogo para sus *Frühe Schriften* en 1972 y reitera que «también los primeros escritos muestran un inicio del camino todavía cerrado para mí en aquel momento: la pregunta por el ser en la figura del problema de las categorías, la pregunta por el lenguaje en la figura de la doctrina del significado».[25]

Aunque nuestro autor matice su interpretación al señalar lo «opaco» o «cerrado» del camino, la investigación real que ahora se desarrolla a partir de las fuentes evita suponer que todo estuviera ya dado en el origen. La publicación de la obra ha encarnado, con el paso de los años, aquello que Heidegger colocó como motor de su *Gesamtausgabe: Wege nicht Werke!*, ¡caminos, no obras! El verdadero camino del pensar no puede ser captado a partir de presuposiciones que lo interpreten desde una meta o desde un inicio opaco ya dado.

La tematización del inicio como camino, aprehendido a partir del actual acceso a las fuentes, conduce, por un lado, a la aceptación de la obra como tránsito en términos de lo que asume como continuación de lo ya planteado y lo que se abandona en algún tramo.[26] Es decir, el camino del pensar se deja ver como una especie de taller en el que el propio Heidegger resignifica lo ya expuesto, presupone algunos planteamientos o deja de lado algunas posibilidades. Todo ello forma parte del camino como tal. Eso conduce, por otra parte, a aprehender efectivamente las preguntas guía en relación con los autores cuya selección o permanencia se justifica con base en las preguntas mismas.

A continuación, remitiré a *Observaciones* V, extraída de uno de los *Cuadernos negros*, en donde Heidegger hace referencia al papel que desempeñaron dos autores ligados al despliegue de la pregunta fundamental por el ser: Brentano y Lotze. Esto será contrastado con otras fuentes para acercarnos al misterio del inicio pensante del propio Heidegger. Al rememorar a los autores centrales en su filosofar, Heidegger indica lo siguiente:

> El primero, durante el período del bachillerato, fue Franz Brentano, *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles;* el otro fue (en el tercer semestre de estudios teológicos por una referencia personal del profesor de dogmática Carl Braig): Lotze, *Metafísica*, 1841; es decir, la primera y temprana versión, que todavía se encuentra en la tradición especulativa de Hegel y Schelling y que no se refiere tanto al positivismo como la extensa versión posterior.
>
> En el año 1916 planeé una nueva edición de este escrito. Heinrich Rickert me desaconsejó en ese momento, era algo no-moderno. Lo era; pero durante años amé los dos libros y aún hoy los leo. Fueron para mí las primeras referencias a las obras de los grandes pensadores; nadie más me mostró el camino hacia ellos. Solo más tarde me di cuenta de que los maestros Rickert y Husserl estaban determinados de maneras muy diferentes por Lotze y que Brentano también estaba bajo su «influencia».[27]

Es importante contrastar la cita mencionada con los pasajes ya conocidos en torno al camino filosófico de Heidegger. En *Mi camino en la*

fenomenología, de 1963, nuestro autor indica lo siguiente:

> Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles* había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?[28]

En la lección inaugural de su entrada a la Academia de las Ciencias de Heidelberg señala esto mismo de la siguiente forma:

> En el año 1907 un amigo paternal de mi pueblo, el futuro arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Dr. Konrad Gröber, me puso en la mano la tesis doctoral de Franz Brentano *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles* (1862). [...] La pregunta por lo simple de lo múltiple del ser, que en aquel entonces nació de manera todavía oscura, tambaleándose y desamparada seguía siendo a través de muchos vuelcos, caminos errados y perplejidades, el motivo incesante para el tratado *Ser y tiempo* que se publicó dos décadas después.[29]

Por último, en la carta de Heidegger al jesuita William Richardson, que constituyó el prólogo del texto de este último,[30] Heidegger indica nuevamente:

> En Brentano usted mienta el hecho de que el primer escrito filosófico que yo he trabajado una y otra vez desde 1907 fue la tesis doctoral de Franz Brentano... Brentano pone en la portadilla de su escrito la frase de Aristóteles: *tò ón légetai polajós*. Yo traduzco: el ente se hace manifiesto (a saber: en lo que respecta a su ser) de manera plural. En esta frase se oculta la cuestión determinante de mi pensamiento: ¿cuál es la determinación simple y unitaria del ser que atraviesa y domina a todas sus múltiples significaciones?[31]

Como podemos ver, en los pasajes autobiográficos Heidegger enfatizaba regularmente la importancia de Brentano. Incluso en el seminario de

Zähringen en 1972 llegará a señalar que su «Brentano es el de Aristóteles».[32] Sin embargo, Lotze no es mencionado como en la cita de los *Cuadernos negros.* A pesar de que tanto la obra de Brentano como la de Lotze ingresan en el camino filosófico de Heidegger mediante sugerencias de terceros, Brentano a través de Konrad Gröber y Lotze a través de Carl Braig, la obra de los dos filósofos desempeñará un papel determinante en el despliegue de la pregunta heideggeriana por el ser. Sin embargo, llama la atención que Lotze, a diferencia de Brentano, haya quedado soterrado y su importancia haya sido destacada principalmente a partir de lo transmitido por la escuela neokantiana, especialmente de Baden, es decir, en primer lugar a través de Rickert. Veamos esto.

Las referencias a Lotze

De acuerdo con Heidegger mismo y con la documentación accesible, el joven estudiante de teología realizó el curso «Introducción a la dogmática católica: doctrina de Dios» en invierno de 1910-1911 con el Dr. Carl Braig.[33] Se trataba de su tercer semestre en teología, tal como señala en los *Cuadernos negros*. De acuerdo con la mencionada cita, a partir de ahí surge un interés por Lotze que se extenderá hasta el último curso al que asista como alumno, en el verano de 1915, con Heinrich Rickert: «Seminario de filosofía: ejercicios de la lógica de Lotze».[34] Ese mismo año, en el semestre de invierno, Heidegger iniciará la labor docente después de haber presentado la ya mencionada tesis de habilitación. Un año después, como *Privatdozent,* sostendrá un seminario sobre la *Metafísica* de Lotze: «En un pequeño círculo trato este invierno la metafísica de Lotze».[35]

El centenario del natalicio de Lotze será motivo no solo para la impartición del curso mencionado,[36] sino también para sondear la idea de una nueva edición de la *Metafísica*. El 14 de diciembre de 1916, Heidegger plantea a Rickert tal propuesta:

> Pensé ahora en editar nuevamente esta primera *Metafísica* para el centenario del nacimiento de Lotze el 21 de mayo de 1917 con una introducción más grande, la cual fije toda su posición con respecto a Hegel de manera más detallada e históricamente problemática y que debería enfatizar el pensamiento de valor explícito, si no en todas partes,

> fuertemente vivo. De esta manera, también se crearía una continuidad, literalmente más accesible, desde el presente a través de Windelband hasta Lotze y Hegel.[37]

El 23 de diciembre, Heidegger recibe la respuesta de Rickert en los siguientes términos:

> No quiero que espere más por una respuesta y por eso le escribiré que en principio no tengo nada que decir en contra de una nueva edición de la pequeña *Metafísica* de Lotze. Pero como dije, la relación de este escrito con su forma posterior no está exactamente en mi memoria. Si un editor estará dispuesto para esta empresa ahora también es una cuestión que no estoy en condiciones de decidir. Así es como tiene que estar en paz con esa pobre respuesta.[38]

Llama la atención que en los *Cuadernos negros* Heidegger dijera que el motivo por el que no se llevó a cabo la empresa fue que Rickert lo había desaconsejado: «Heinrich Rickert me desaconsejó en ese momento, era algo no-moderno».[39] El epistolario deja ver más bien que, en principio, este estaba de acuerdo con la propuesta, aunque con dudas en torno al interés de las editoriales. Un mes después, Heidegger señala que no continúa con la propuesta debido más bien a sus ocupaciones:

> Le agradezco aún más su amable carta sobre Lotze, pues aun así le di motivos para el esfuerzo inútil de buscar libros. El «tiempo» y mi disposición físico-mental me permiten desviarme del plan por el momento. El trabajo sistemático de uno mismo sigue siendo la primera necesidad a la que uno sabe desde dentro que está atado de la manera más vívida y segura.[40]

La documentación indica que Heidegger encuentra en Brentano y Lotze el impulso central para preguntar por el ser; sin embargo, a partir de la cita de los *Cuadernos negros* podemos ver que esto se llevó a cabo de dos formas: por un lado, mediante la lectura directa de los filósofos, en las que Heidegger encontró «las primeras referencias a las obras de los grandes pensadores»; por otro, a través del contacto directo con sus maestros Husserl y Rickert, quienes «estaban determinados de maneras muy diferentes por Lotze y que Brentano también estaba bajo su “influencia”».

De esta forma, Heidegger se mantuvo en un doble camino inicial que lo hizo modificar su punto de partida de la lógica para trasladarse a ámbitos que, mediante diversos tramos del camino, derivarían en problemáticas ontológicas.

Precisamente, uno de los tópicos en torno a la obra temprana de Heidegger es el que analiza y pretende introducir una especie de giro ontológico en su camino. Esa posibilidad se apoya en la ya mencionada interpretación que convierte a los autores en influencias para fortalecer cierta propuesta. La visión que aprehende la obra temprana de Heidegger en una fase de filosofía de la vida y en otra ontológica no hace sino presuponer etiquetas colgadas a los autores sin ver el impacto de las preguntas guía para el respectivo camino.[41]

Con esto no se quiere decir, como se manifestó con anterioridad, que la obra filosófica sea monolítica y predeterminada, sino que debe ser diferenciada en el camino y detectar cómo las figuras del pensar se engarzan a partir de las preguntas guía. Así, surge aquí la inquietud de si acaso lo aprehendido por Heidegger en torno a Lotze y Brentano en su más temprana juventud, entre 1907 y 1910, conformó la mencionada guía en las preguntas solitarias. Y si el trabajo indirecto con ellos mediante contemporáneos como Husserl o Rickert impactó precisamente en las modificaciones del camino del pensar. En ello, según sabemos, yace gran parte de la problemática interpretativa que no busca aprehender la obra en términos de meras influencias o fases. Con esto a la vista conviene revisar brevemente el paso de la lógica a la ontología…

De la lógica a la ontología

A mediados de marzo de 1912, cuando Heidegger realizaba cursos de química, física y cálculo, se propone sacar a la luz el artículo «Nuevas investigaciones sobre lógica», el cual se publica ese mismo año. Después de doctorarse al año siguiente se acerca a Rickert y comienza su proyecto de habilitación *Sobre la esencia lógica del concepto de número*.[42] Desde otoño de 1913, y por insistencia de Heinrich Finke, Heidegger contempla la opción de un trabajo sobre historia de la filosofía.[43] Para abril de 1914, el joven filósofo encuentra la mejor solución para su tesis de habilitación por sugerencia final del mismo Rickert:

Su valiosa sugerencia de entender y evaluar a Duns Escoto con los medios de la lógica moderna me ha dado firme arrojo para retomar nuevamente un intento previo, aunque completamente inmaduro, sobre su «lógica del lenguaje». Mientras tanto he aprendido a ver que aquí en el fondo hay una verdadera doctrina del significado, la cual recibe nuevas luces a través de la confrontación con la doctrina del significado y las categorías especialmente del «empirismo trascendental». [44]

Cuando Heidegger se halla inmerso en la redacción de su tesis de habilitación sobre Escoto se frustra la opción de ir a Gotinga con Husserl, con quien mantenía contacto epistolar por lo menos desde ese año, es decir, 1914. Quizá la idea inicial de estar al lado de Husserl se apoyaba en el fuerte interés en matemáticas mostrado por parte de Heidegger. Sin embargo, la asistencia a los cursos de Rickert y de Finke en 1913 y 1914, así como la ya mencionada lectura de Brentano y de Lotze traerán consecuencias importantes, como el mismo Heidegger reconoce en 1915:

la intensa ocupación con el libro de Rickert *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales* y las investigaciones de Dilthey, sin olvidar las lecciones y prácticas de seminario con el señor consejero Finke, trajeron como consecuencia que mi repulsión por la historia, alimentada por mi predilección por las matemáticas se derrumbara por completo. Me di cuenta de que la filosofía no puede orientarse unilateralmente ni según las matemáticas y las ciencias de la naturaleza ni según la historia, pero que esta última, en su calidad de historia del espíritu, puede enriquecer incomparablemente más a los filósofos.[45]

De esta forma, ya en 1915 Heidegger detecta un problema complejo que se inserta metódicamente en las propuestas de las ciencias naturales y las del espíritu. Precisamente la cercanía con la escuela neokantiana de Baden, en especial con Rickert, la lectura de Dilthey y la apropiación de la fenomenología husserliana proporcionarán elementos para profundizar en ello.

No sorprende, pues, que en el inicio de su camino pensante Heidegger se interesase por problemas enmarcados en el ámbito de la lógica, y que en sus escritos de juventud se reconozcan fácilmente los vestigios de una sólida formación neokantiana. Pero lo realmente interesante reside en el trabajo

interpretativo de los textos que, atravesados por algunas reflexiones germinales en torno a la naturaleza de la lógica en su relación con la realidad y la validez objetiva de las categorías, se desarrollan desde una perspectiva particular tomando como punto de partida el entorno significativo de la vida humana. Hasta el final de la tesis de habilitación Heidegger enarbolará el fenómeno de la vida como centro del filosofar, mediante el planteamiento de tres tareas pendientes:

> a) la limitación de los diversos ámbitos del objeto en las regiones categorialmente irreducibles unas a otras, b) la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto, y por último, c) la interpretación de la historia como un elemento determinante para el problema de las categorías.[46]

Estas tres tareas fueron añadidas *a posteriori*, como último capítulo de la tesis, para su publicación en 1916. Es evidente que Heidegger deja ver que la tesis en su conjunto cumplió con la primera tarea y que las dos restantes quedan programáticamente planteadas como parte de lo que desplegará en su inicio filosófico.

La primera tarea, esto es, la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto, debe examinar, de acuerdo con Heidegger, la relación entre las categorías y el juicio, así como la relación entre las categorías y el sujeto.

Mediante la tesis de Brentano quedaba claro para Heidegger que las categorías y el juicio remitían a dos formas diferentes en las que se mostraba el *tò ón* aristotélico: por un lado, como determinación más general y, por otro, como lugar de la verdad, *alétheia*. La filosofía postaristotélica habría mantenido esta separación que llegó hasta Descartes.

La primera tarea propuesta por Heidegger podría parecernos ajena; sin embargo, queda clara si la ubicamos en su contexto. El 10 de julio de 1915, Heidegger dio en el seminario de su maestro Rickert la ponencia «Pregunta y juicio». Precisamente, la propuesta de relacionar las categorías con el juicio es un rasgo fundamental del movimiento neokantiano de la escuela de Baden. En su *Lógica*, Windelband justifica el surgimiento del neokantismo justo a partir de elementos dejados de lado en la filosofía poskantiana, en especial en el Idealismo alemán. Para Windelband, Kant había fundado ya

su sistema de las categorías en el sistema de los juicios; sin embargo, la prioridad del juicio «fue tirada por la borda mediante el desarrollo de la doctrina de las categorías desde Fichte hasta Hegel».[47] Por eso, tanto para Windelband como para Rickert la pretensión de una lógica significa una doctrina del juicio.

Heidegger cuestiona la relación entre lo categorial y el juicio, lo cual significa, a la vez, problematizar la idea de subjetividad que se halla en la base. Esta idea de subjetividad se apoya en una interpretación del *cogito* cartesiano, cuya determinación central es la representación. Así pues, la primera tarea conducirá a Heidegger a revisar la apropiación del punto de partida moderno llevada a cabo por la escuela neokantiana de Baden, y especialmente por Rickert, el maestro de Heidegger.

El segundo problema señalado al final de la tesis de habilitación contiene la tarea de aclarar la relación entre la historia y las categorías. Con «historia» Heidegger no se refiere, evidentemente, a un tema aislado, sino que constituye «un elemento significativo para el problema de las categorías». Como es bien sabido, el problema de la historización de lo categorial fue algo que preocupó a Dilthey a lo largo de su preguntar filosófico. El trabajo de fundamentación de las ciencias del espíritu se enmarca en una crítica directa a un rasgo de la subjetividad que en cierta manera consideraba lo categorial como ahistórico. De esta forma, la segunda tarea lleva a Heidegger a retomar el trabajo de Dilthey y, de modo concomitante, su crítica a una idea de sujeto moderno que se halla en la base. La historización de lo categorial que Heidegger descubre en Dilthey es determinante para los intereses del joven filósofo hasta tal punto que, en una carta de 1917 (Pentecostés) a su esposa Elfride, Heidegger se referirá a un cierto alumbramiento: «Desde que soy docente he experimentado frecuentemente estas zozobras, hasta que me destelló este invierno "el ser humano histórico"».[48] Este destello se refleja ya en la línea interpretativa que anuncia en el prólogo de su tesis de habilitación, redactado en septiembre de 1916. Ahí Heidegger señala su convicción de que:

> el carácter *cosmovisional* de la filosofía del valor está llamado a ser un movimiento de vanguardia y de profundización del tratamiento de los problemas filosóficos. Su orientación *histórico-espiritual* otorga un

suelo propicio para la configuración creativa de los problemas a partir de la intensa vivencia personal.[49]

Conclusión

Si aceptamos aquello que Heidegger destacó a lo largo de su obra, es decir, que la única pregunta que constituyó su pensar fue la pregunta por el ser, surge también la inquietud en torno al inicio de la misma. La publicación de la *Gesamtausgabe* ha transformado el panorama relacionado con la investigación sobre Heidegger y su camino del pensar. En este sentido, las interpretaciones previas al respecto quizá deban ser resignificadas a la luz de las lecciones y documentos accesibles actualmente.

De este modo, los interrogantes en torno al camino filosófico de Heidegger traen de nuevo a colación el inicio pensante en relación con la pregunta por el ser. La breve exposición ha retomado una de las cuestiones sobre el carácter teleológico o *in nuce* de la pregunta por el ser. A lo largo de lo aquí planteado ha quedado claro que dicha pregunta no estaba simplemente instalada desde el inicio en el pensar del joven Heidegger. En efecto, hay inquietudes iniciales detectadas en la lectura directa de Brentano y de Lotze. Posteriormente, y de forma indirecta, encontramos el trabajo a partir de lo transmitido por estos autores, en especial a Husserl y a Rickert. Así, la elección de los problemas atendidos y, por ende, la selección de los autores de referencia no representan un asunto arbitrario ni responden a intereses ajenos al preguntar mismo.

Como podemos ver a partir de la documentación accesible, Heidegger mantiene un eje marcado por la lectura inicial de pensadores como Brentano y Lotze, y a la vez un marco de referencia y discusión con autores cuyas complejidades, en cierta forma, derivan de aquellos. Así, a pesar de inquietudes concretas en torno a matemáticas y lógica, las semillas pensantes sugeridas por Brentano y por Lotze se desplegarán en la discusión cotidiana, de entrada, con Husserl y Rickert, y se ampliarán a Dilthey y, posteriormente, a la tradición aristotélica.

Como señalamos al principio, sería una visión empobrecida pensar que el inicio de un pensamiento como el de Heidegger puede interpretarse simplemente en términos de influencias y fases. Las reflexiones aquí vertidas han pretendido dar elementos para captar el camino heideggeriano

a partir de la soledad de las preguntas que se constituyen como guía. El fluir constante en ciertos tramos contrasta con las desviaciones y atajos que forman parte del propio camino. Todo ello constituye la vía pensante que caracteriza a la obra de Heidegger, una obra en la que, aunque en breve concluya su publicación, lo ahí expuesto seguirá dando qué pensar.

Bibliografía

BECK, M., «Referat und Kritik von Martin Heidegger: *Sein und Zeit*», *Philosophische Hefte* 1 (1928), pp. 5-44.

GADAMER, H.-G., «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 13-26.

GANDER, H. H., *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2001.

HEIDEGGER, M., «Antrittsrede vor der Heildelberger Akademie der Wissenschaften», *Wissenschaft und Weltbild* 12 (1959a), p. 611.

—, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1959b [trad. cast.: *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987].

—, «Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson», *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-1965), pp. 397-402 [trad. cast.: «Carta al padre William Richardson», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996), Madrid, pp. 11-18].

—, [1969] *Zur sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemayer [trad. cast.: *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999].

—, [1976] *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925-1926)*, GA, vol. 21, Walter Biemel (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1995[2].

—, [1978a] *Frühe Schriften (1912,1916)*, GA, vol. 1, H.-W. von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018.

—, [1978b] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*, GA, vol. 26, Klaus Held (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2007 [trad. cast.: *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2007].

—, [1985] *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, GA, vol. 12, F.W. von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018.

—, [1990] *Aristoteles: Metaphysik IX, 1-3 (Sommersemester 1931)*, GA, vol.

33, Heinrich Hüni (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2006.
—, «Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)», *Heidegger Studies* 16 (2000a), pp. 11-33.
—, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, GA, vol. 16, Hermann Heidegger (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2000b.
—, *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heidegger san seine Frau Elfride*, Gertrud Heidegger (ed.), Múnich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005a [trad. cast.: *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires, Manantial, 2008].
—, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)*, GA, vol. 62, Günther Neumann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2005b.
—, *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA, vol. 11, F.-W. von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2006.
—, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA, vol. 94, Peter Trawny (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2014 [trad. cast.: *Cuadernos negros, 1931-1938*, Madrid, Trotta, 2015].
—, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, GA, vol. 97, Peter Trawny (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2015.
— y JASPERS, K., *Briefwechsel 1920-1963*, Múnich, W. Biemel y H. Saner, 1990 [trad. cast.: *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Síntesis, 2003].
— y LÖWITH, K., *Briefwechsel 1919-1973*, Friburgo, Alber, 2017.
— y RICKERT, H., *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*, Alfred Denker (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2002.
HERRMANN, F.-W. VON, *La segunda mitad de* Ser y tiempo, Madrid, Trotta, 1997.
HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Hua XIV, Iso Kern (ed.), La Haya, Nijhoff, 1973.
KISIEL, T. J. «Das Enstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühewek Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 91-119.
—, *The Genesis of Heidegger's Bein and Time*, Los Ángeles, University of California Press, 1993.
KIM, I., *Phänomenologie des faktischen Lebens: Heideggers formal*

anzeigende Hermeneutik (1919-1923), Fráncfort del Meno, Lang, 1998.
KUNZ, H., *Erwartung, Bildwelt und Phantasie. Mit einer Autobiographie und Beiträgen zum Werk*, Frauenfeld/Stuttgart/Viena, Huber, 2001.
LITERATURARCHIV-MARBACH
NESKE, G., *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977.
PRZYWARA, E., «Drei Richtungen in der Phänomenologie», *Stimmen der Zeit* 115 (1928), pp. 252-259.
RICHARDSON, W. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1963.
RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997.
SAN MARTÍN, J., *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015.
STEIN, E., *Briefe an Roman Ingarden*, Friburgo, Herder, 1991.
WINDELBAND, W., «Logik», *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, vol. 2, Heildelberg, 1904, pp. 163-186.
XOLOCOTZI, Á., *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Ciudad de México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2007.
—, *Fenomenología viva*, Ciudad de México, BUAP, 2009.
—, *Una crónica de* Ser y Tiempo *de Martin Heidegger*, Ciudad de México, BUAP/ÍTACA, 2011.
—, *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Madrid, Plaza y Valdés/BUAP/VIEP/FFyL, 2013.
—, *Heidegger, lenguaje y escritura*, Ciudad de México, Fontamara, 2018.

[1] Heidegger y Jaspers, 1990.
[2] Heidegger, 1978b.
[3] Heidegger, 1990, p. 28.
[4] Heidegger y Löwith, 2017 (carta del 6 de noviembre de 1924.)
[5] De acuerdo con Hans Prinzhorn, la lectura de *Ser y tiempo* le habría caído a Scheler «como una picadura de tarántula», Kunz, 2001, p. 95. Por su parte, Hermann Heimpel rememora su época como estudiante en Friburgo y señala que *Ser y tiempo* «chocaba como una piedra, haciendo círculos de ondas o contrayendo partículas como un imán», Neske, 1977, p.115.

[6] En abril de 1927 aparece *Ser y tiempo. Primera mitad* como volumen 8 del *Phänomenologisches Jahrbuch* y a la vez como «separata», en la editorial Max Niemeyer. La extensión comprende 28 pliegos, es decir, 438 páginas. En *Mi camino en la fenomenología*, Heidegger indica «febrero», cuando debía aparecer, y no «abril» cuando realmente se publica: «En febrero del año siguiente [1927] apareció el texto completo de *Ser y tiempo* en el volumen octavo del Anuario y en tirada aparte» (*id.*, p. 101).

[7] Por una carta de Edith Stein a Roman Ingarden, de octubre de 1921, sabemos que algunos exalumnos de Husserl como Edith Stein, Roman Ingarden y Alexander Koyré planeaban «boicotear» los cursos del *Privatdozent* Heidegger: «Heidegger disfruta de la confianza absoluta de Husserl y la utiliza para conducir a los estudiantes, sobre los que él tiene una influencia mayor a la de Husserl mismo, en una dirección que se halla muy alejada de Husserl. A excepción del venerable Maestro, todo el mundo lo sabe. Ya hemos deliberado mucho sobre lo que uno podría hacer en contra de eso. Koyré (quien hace poco tiempo también estuvo en Friburgo) propuso que nosotros "los viejos" fuésemos, de ser posible, todos juntos un par de semanas en el semestre para llevar a cabo una discusión con la "nueva corriente"», Stein, 1991, pp. 142 s.

[8] La revista *Philosophische Hefte* publicó en 1928 la reseña «Referat und Kritik von Martin Heidegger: *Sein und Zeit*» de Maximilian Beck. Se trata de la primera reseña extensa en torno al libro. De acuerdo con ella, «*Ser y tiempo* es, en verdad, solo una síntesis de todas las tendencias actuales de la filosofía —es decir, el antónimo directo de un comienzo revolucionario», Beck, 1928, p. 5.

[9] Para aclarar esto, el lector puede revisar el clásico texto de von Herrmann, 1997.

[10] En *Drei Richtungen in der Phänomenologie*, Erich Przywara lleva a cabo una lectura de la ontología fundamental bajo la influencia de la doctrina aristotélico-tomista, según la cual, la propuesta heideggeriana parece tener lugar a manera de inversión. De hecho —concluye el sacerdote jesuita—, la filosofía heideggeriana es en realidad una antropología enmascarada, mientras que la supuesta rehabilitación de la filosofía aristotélica consiste, en realidad, en una «*Aristotelisierung*» de Dilthey (Przywara, 1928, pp. 252).

[11] Sabemos que eso escribe a Löwith el 3 de septiembre de 1929: «Es totalmente indiferente para mí si alguien sigue *Ser y tiempo*. Nunca esperé, ni un solo instante, que mi trabajo provocaría impulsos reales de modo directo e inmediato» (Heidegger y Löwith, 2017, citado por Xolocotzi, 2013, p. 68).

Ya en los *Cuadernos negros* Heidegger planteará otro motivo: «*Ser y tiempo* […] objeciones contra el libro: hasta hoy sigo sin tener suficientes adversarios. El libro no me ha deparado ni un único adversario que sea grande», Heidegger, 2014 [trad. cast.: 2015, p. 16].

[12] Eso escribe a Julius Stenzel en agosto de 1929: «Las experiencias con *Ser y tiempo*, es decir, los aspavientos hechos con este libro, incluso en el periódico, solo han reforzado en mí la cautela frente a los "contemporáneos". No se trata de desempeñar el papel infructífero del "incomprendido", pero sí, frente a los cambiantes aseguramientos de una falsa hermandad, procurar una verdadera comunicación», Heidegger, 2000, citado por Xolocotzi, 2013, pp. 67 s.

[13] De los 102 volúmenes programados sabemos que a día de hoy ya son más de 90 los publicados. Aunque en una entrevista Herman Heidegger haya vaticinado el año 2025 para su conclusión, evidentemente eso ocurrirá antes.

[14] Las cartas, todavía inéditas, se hallan en el Literaturarchiv-Marbach. La carta citada remite a la publicación del volumen 21 de la *Gessamtausgabe (GA)*, *Logik*, editado en esos días por Walter Biemel (Heidegger, [1976], 1995).

[15] En entrevista a Franco Volpi: «Lo único que me quedaba era tratar de adivinar la filigrana aristotélica escondida en *Ser y tiempo*. En esa época no había textos con los cuales pudiera reforzar la intuición que tenía. Por tanto, hice una comparación estructural y descubrí que precisamente en la ordenación especulativa filosófico-práctica de *Ser y tiempo* había elementos que permitían deducir

que dicha obra era un equivalente de la *Ética nicomaquea,* es decir, que contenía la idea aristotélica de una filosofía práctica», «Franco Volpi: *Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición*», en Xolocotzi, 2009, p. 51).

[16] Heidegger, 2005.

[17] La obra de Dilthey se organizó en 30 volúmenes cuya publicación se inició tres años después de la muerte del filósofo. Sabemos que esta publicación ha sido determinante para mostrar el lado «sistemático» del filósofo. En el caso de Nietzsche, es conocida la importancia de la edición crítica de Colli y Montinari, especialmente respecto de las manipulaciones de ediciones previas. De Husserl sabemos que la publicación del legado ha sido determinante debido al escaso número de publicaciones en vida del filósofo, que sabemos asciende a 54 con no más de 2 600 páginas, que contrastan con las 50 000 páginas escritas en taquigrafía de su legado. El escaso 5 % de la obra que publicó Husserl hace necesaria la remisión al 95 % restante. Cf. San Martín, 2015, pp. 29 s.

[18] Así lo señala Husserl en una carta a Paul Natorp: «Estoy en una situación mucho más complicada que la suya, ya que la mayor parte de mi trabajo se halla en los manuscritos. […] ¡Todo está en el nivel de recristalización! Quizá trabaje, con todos los esfuerzos de energía humanamente posibles, únicamente para mi legado» (Husserl, [1973], p. XIX).

[19] Hermann Heidegger, apoderado de la *GA*, señaló en una entrevista que, en el momento de la muerte de su padre, lo escrito y no publicado representaba cinco sextas partes (cf. Xolocotzi, 2009, p. 257). Al respecto, puede consultarse también del autor el capítulo «Heidegger, los escritos y las publicaciones», en Xolocotzi, 2018.

[20] Heidegger, 1964-1965, p. 401.

[21] Recordemos lo que Gadamer escribe en un texto publicado en el *Dilthey-Jahrbuch* en 1986, pero suprimido en la versión de sus *Gesammelte Werke:* «De forma diferente a la común debemos ver a *ST* como una publicación montada muy rápidamente, en la cual Heidegger, en contra de sus intenciones más profundas, nuevamente se amolda a la autoconcepción trascendental de Husserl» (Gadamer, 1986-1987, p. 16). Cf. Rodríguez, 1997; Gander, 2001.

[22] Heidegger, [1978b], 2007, p. 178; *id.,* trad. cast.: 2007, p. 166.

[23] Heidegger, 1959 [trad. cast.: (1987), 2002].

[24] *Ibid.*, pp. 69 ss.

[25] Heidegger, [1978a], 2018, p. 55.

[26] Recordemos la famosa carta de Heidegger a Löwith del 20 de agosto de 1927 en la que da indicaciones centrales sobre su modo de trabajar: «Yo tenía que enfocarme de manera extrema a lo fáctico para siquiera ganarme la facticidad como problema. Indicador formal, crítica de la doctrina común del *a priori,* formalización y cosas semejantes, todo eso sigue ahí para mí, aunque no hable de ello ahora. Para ser sincero, no me interesa mi desarrollo, pero si hay que hablar de ello, no se debe interpretar a corto plazo a partir de la serie de lecciones y de lo que solo allí se ha comunicado. Esa contemplación a corto plazo olvida hacia atrás y hacia delante las perspectivas e impulsos centrales» (Heidegger y Löwith, 2017, citados por Xolocotzi, 2013, pp. 42 s).

[27] Heidegger, 2015, p. 470.

[28] Heidegger, 1969, p. 81 [trad. cast.: 1999, p. 95].

[29] Heidegger, 1959, p. 611.

[30] Nos referimos al texto de W.J. Richardson (publicado por primera vez en 1963) *Heidegger. Through Phenomenology to Thought,* La Haya, Nijhoff.

[31] Heidegger, 1964-1965, p. 397 [*id.,* trad. cast.: 1996, p. 13]. La carta ha sido reimpresa en el marco de la *Gesamtausgabe:* cf. *id.,* 2006, pp. 145-152.

[32] Heidegger, [1985], 2018, p. 386.

[33] Xolocotzi, 2011, p. 23.

[34] *Ibid.*, p. 41.

[35] Heidegger y Rickert, 2002, p. 34, carta del 14 de diciembre.

[36] «El seminario Lotze hace también las veces de conmemoración del centésimo aniversario de su nacimiento», Heidegger, 2005 [*id.*, trad. cast.: 2008, p. 66, carta del 27 de septiembre].

[37] Heidegger y Rickert, 2002, pp. 34-35.

[38] *Ibid.*, p. 36.

[39] Heidegger, 2015, p. 470.

[40] Heidegger y Rickert, 2002, p. 37.

[41] En «Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers», T. Kisiel articula el camino del pensar de Heidegger hasta *Ser y tiempo* en dos líneas principales: una fase de la «filosofía de la vida», y otra «ontológica» [p. 116]; por ejemplo, Kisiel escribe en la p. 113: «Heidegger no acepta el camino de Kierkegaard […] en su lugar, en esta lección [SS 1921] Heidegger prepara su cambio ontológico». En algunas páginas más adelante menciona que: «el camino del pensar de Heidegger hacia *SZ* se articula en dos líneas principales. De 1921 es, por una parte bajo la influencia de Aristóteles, expresamente *ontológico* […]. Terminológicamente vista, la fase provisional de 1919 a 1921 [… podría…] ser nombrada […] la *fase de filosofía de la vida*» [p. 116] (Kisiel, 1986-1987).

Sin embargo, en 1993 Kisiel interpretó esto de otra manera en *The Genesis of Heidegger's Being and Time* y escribió: «The hermeneutic breakthrough of KNSis at once and from the start designed to be an ontological breakthrough» y, más adelante, «The hermeneuticks of facticity is in its gestation already understood not merely as a phenomenology of life but also an ontology of life», *id.*, 1993, p. 224.

Kim sigue la interpretación de Kisiel: «la fenomenología de la vida se transforma de una fenomenología a una ontología del ser» (Kim, 1998, p. 85).

[42] Xolocotzi, 2011, p. 31.

[43] *Ibid.*, p. 33.

[44] Heidegger y Rickert, 2002, p. 17, carta del 24 de abril.

[45] Heidegger, 2000, p. 39.

[46] Heidegger, 1978a, pp. 400-408. Cf. Xolocotzi, 2007, p. 30.

[47] Windelband, 1904, p. 168.

[48] Heidegger, 2005a, p. 57.

[49] Heidegger, 1978a, p. 191.

Comprensión impropia

Francisco Abalo Cea[*]
Universidad de Chile

Introducción

En *Ser y tiempo,*[1] dentro del contexto de la determinación de la noción existencial contenida en el término *Verstehen,* Heidegger presenta un ordenamiento de «distinciones modales»[2] que afectan este decisivo existencial. El pasaje es como sigue:

> El comprender es o bien propio, un comprender que surge del propio ser sí mismo en cuanto tal, o bien impropio. El «in» del término impropio no implica una ruptura del *Dasein* respecto de sí mismo, de tal manera que el *Dasein* «solo» comprenda el mundo. El mundo pertenece al ser sí mismo del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo. Tanto el comprender propio como el impropio pueden ser, a su vez, auténticos e inauténticos.[3]

El pasaje es de difícil interpretación, pues no implica solo una modalización binaria del comprender *(1. eigentliches Vertehen; 2. uneigentlich Verstehen),* sino cuaternaria, de modo tal que las primeras dos modalidades en que puede ejecutarse la comprensión pueden a su vez modalizarse de forma binaria *(1. eigentliches echtes Verstehen; 2. egentliches unechtes Verstehen; 3. uneigentliches echtes Verstehen; 4. unegentliches unechtes Verstehen).* La prueba palpable de la dificultad de este pasaje se hace ostensible si se hace una somera revisión de algunos comentarios.

Rivera, por ejemplo, en su escueto comentario a este párrafo,[4] solo cita el pasaje, sin otro añadido, aun cuando en él refiere efectivamente a la nota correspondiente dentro de su traducción.[5] En esta nota está recogida la distinción *«echt / unecht»,* y se enfoca en el problema traductivo que implica esta distinción en relación con la de *«eigentlich / uneigentlich»,* y es en ese contexto donde avanza una interpretación que, en principio, podría

dejar desconcertado al lector. En efecto, Rivera considera que aquí el texto «se refiere a que el comprender propio sea genuinamente propio, pleno y verdaderamente. Y lo mismo vale, *mutatis mutandis,* del comprender impropio».[6] Es perfectamente esperable que, dado el tipo de distinción que marca el par «propio / impropio», uno se pregunte si en efecto una comprensión propia puede ser propia, pero no genuina ni plena y falsa, y si, a la inversa, una comprensión impropia puede ser genuinamente propia, plena y verdadera. De manera análoga, Steinmann considera que la distinción aquí presentada concierne a la comprensión de sí mismo en la medida en que puede ser correcta o no ser necesariamente correcta, sino falsa.[7] La distinción sería entre un comprender (en sentido propio) y un falso comprender *(Falsch-Verstehen),* lo cual sacrifica, como es obvio, la distribución cuaternaria y no binaria de la distinción. De Lara, a su vez, recoge solo la distinción entre dos posibilidades, al destacar que cuando se trata de nosotros mismos lo que está en juego es «si se ha hecho transparente... que somos nosotros mismos lo esbozado y posible o bien nos comprendemos (huidizamente) solo a partir de lo que vamos haciendo».[8] Por otra parte, el comentario clásico de von Herrmann destaca el sentido cuaternario de la distinción y consigna que el par *«echt / unecht»* modaliza las modalidades *«eigentlich / uneigentlich»* en que se ejecuta el comprender.[9] Para él la última distinción modal admite en cada miembro la posibilidad de inclusión o exclusión de la apariencia *(Schein),* lo cual, como destacábamos en el caso de Rivera, nos deja con formas de ejecución de la comprensión de difícil intelección. Por último, el comentario de Dreyfus a este pasaje es muy prolijo y dedica más de dos páginas a identificar cada uno de los cuatro modos de ejecución que se configuran a partir de esta distinción cuaternaria.[10] Caracteriza cada modo con vivos ejemplos y cita para su acreditación textos del propio Heidegger. Sin embargo, en el cuadro completo queda poco claro cuál es la regla sistemática que permite estas distinciones, o, en otras palabras, no se ve qué aspecto del comprender es negado o afirmado en el primer par de modalidad y qué aspecto del comprender modalizado por el primer par es negado o afirmado en el segundo par. Así, por ejemplo, no resulta claro por qué practicar yoga, ser cristiano o acudir a psicoterapia serían formas inauténticas de impropiedad y, en cambio, manifestarse a sí mismo en la ocupación cotidiana sería una forma auténtica de impropiedad. El mismo Dreyfus declara sin ambages

que, al menos en el caso de la modalidad inauténtica propia, su sentido es difícil de pensar.[11]

De esta forma, al menos desde punto de vista filológico, las distinciones presentadas plantean serios problemas de interpretación. Así, por ejemplo, es dudoso que la primera de las distinciones sea binaria. Como han destacado algunos autores (Dreyfus, von Herrmann), Heidegger introduce en ciertos pasajes una tercera posibilidad, a saber: la de la «indiferencia modal».[12] Además, también introduce a la largo de la obra otros indicadores emparentados, a primera vista, con estas distinciones, como: *«Selbständigkeit*[13] / *Unselsbstandigkeit»*,[14] *«ganz*[15] / *unganz»*,[16] *«ernst*[17] / *unernst»*,[18] *«Entschlossenheit*[19] / *Unentschlossenheit»*.[20] Tampoco parece claro que lo que estos términos modalizan esté todo en el mismo plano. Así es como muchas veces «propio» o «impropio» modalizan la existencia misma;[21] en otros casos parece ser la interpretación sobre fenómenos existenciales la que admite ser propia o impropia.[22] Hay contextos en que ni siquiera los términos de la oposición son como cabría esperar; así, por ejemplo, en el contexto de los análisis dedicados a la impropiedad, *«echtes Verstehen»* no aparece opuesto a un *«unechtes»*, sino a *«durchnittliches Verständnis»* o a *«indifferente Verständlichkeit»*.[23] Así las cosas, no sería extraño abrigar serias dudas acerca de la necesidad de retener, en todo evento, esta cuádruple distinción. ¿No habría que dejarla pasar como uno de esos múltiples casos de la desprolijidad conceptual de Heidegger? ¿Qué se perdería si la omitimos, al menos de esta forma y precisamente en referencia al comprender?

Ahora bien, la relevancia de la primera de las distinciones resulta, al menos para una lectura inmanente, algo bastante obvio. Pero con relación a la segunda de las distinciones el asunto es más oscuro. ¿Es posible concebir una posibilidad propia de comprensión pero que sea inauténtica? ¿Es, por otra parte, concebible una posibilidad de comprensión impropia pero auténtica? ¿En qué sentido estas modalidades de segundo orden se aplican sobre las primeras? ¿Hacia dónde apunta la introducción de este nivel de complejidad?

El siguiente artículo es solo un esfuerzo parcial de resolver estos problemas, pues únicamente nos centraremos en la posibilidad impropia de comprensión, y con un énfasis específico en una de las más paradojales de las cuatro posibilidades destacadas con anterioridad, a saber: la

comprensión impropia auténtica. Una rápida revisión de la bibliografía especializada muestra que se ha puesto menos énfasis en la comprensión impropia en general, por no decir nada de esta forma específica más paradójica. En efecto, cuando la diferencia del primer nivel ha sido considerada como algo relevante para la interpretación del núcleo filosófico de *ST*, el foco de atención ha estado más bien en la posibilidad propia de comprensión, quedando relegada la de la impropiedad a una forma parasitaria y defectiva. Si la introducción de las distinciones de segundo nivel en el contexto de este artículo tiene algún fin mínimo, podría ser el de mostrar que la impropiedad trata de un fenómeno de mayor complejidad que el de ser meramente el «lado nocturno» de la propiedad. Lo que intentaremos mostrar es que aquí hay una forma de existencia y de comprensión que, en algún sentido, tiene que ser considerada como primaria. Esto implica, desde un punto de vista metódico, que aquí no pondremos el foco en un aspecto más o menos obvio que expresa el término «impropiedad», a saber: que se trata de la negación de la propiedad o de algún aspecto contenido en aquello que Heidegger denomina así. Consideraremos el tema, por tanto, desde un punto de vista en el cual resulte primario el carácter «positivo» que el propio Heidegger parece atribuirle a esta posibilidad existencial,[24] y con ello, bajo un aspecto cuya consideración no implica necesariamente el tratamiento de la existencia en su posibilidad propia. Así se configura un recorte textual en el que sobre todo serán relevantes las consideraciones acerca de la comprensión impropia hasta los análisis de la caída (incluyéndolos), y no, por ejemplo, la línea de consideración sobre la impropiedad que se inicia con el tratamiento de la angustia, dado que a partir de este momento del tratado resulta claro que lo que se afirma acerca de la impropiedad tiene como trasfondo las condiciones desde las que es posible la existencia propia.

De esta manera, el siguiente trabajo tiene dos partes de mayor extensión, y una parte conclusiva en la que se esbozan algunas consecuencias más bien generales sobre el tema tratado. En la primera parte, introduciremos una serie de precisiones conceptuales de orden muy básico que sitúen el contexto en el que tiene sentido para el autor hablar de «comprensión impropia». Esto lo hacemos porque, como se ha observado no sin buenas razones, la descripción bajo la cual aparece la expresión «comprensión impropia» no parece ser la más adecuada. Trataremos de mostrar, sin

embargo, que la sustitución del descriptor «comprensión de sí desde el mundo» por «comprensión de sí desde las cosas»[25] no presenta mejores condiciones de interpretación del fenómeno, sino que el índice «desde el mundo» es clave para la intelección del segundo descriptor. En la segunda parte, consideraremos dos posibles opciones para entender la expresión «comprensión impropia auténtica», según las cuales, o bien Heidegger está denominando así a lo que en verdad lleva el nombre de «indiferencia modal» (von Herrmann), o bien está reconociendo una posibilidad de la comprensión no reductible a ninguna otra (Dreyfus). Esta discusión pretende mostrar que ambas alternativas implican serios problemas de interpretación y que, en definitiva, hablar de «comprensión impropia auténtica» o de «indiferencia modal» no es consistente, a pesar de las propias intensiones del autor, con la posición sistemática que exhibe al respecto el propio tratado. En la última sección, de forma más bien esquemática, se tratará de mostrar bajo qué condiciones metódicas habría que considerar el estatuto y los rendimientos de la comprensión impropia como para que se pueda afirmar, no sin ciertas reservas, que la expresión «compresión impropia auténtica» tiene algún sentido razonable.

1. Algunas consideraciones básicas sobre la «comprensión impropia»

En esta sección tomaremos como punto de partida el pasaje inmediatamente anterior a la cita con la que abríamos este artículo. En § 31 se lee lo siguiente:

> El proyecto concierne siempre a la completa aperturidad del ser-en-el mundo; el comprender tiene en cuanto poder-ser incluso posibilidades que están bosquejadas por el ámbito de lo que se puede abrir esencialmente en él. El comprender puede establecerse primeramente en la aperturidad del mundo, esto significa, el *Dasein* puede comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo. O bien el comprender se arroja primariamente hacia el por mor de, esto significa, el *Dasein* existe como él mismo.[26]

Este célebre pasaje pretende establecer aquella condición mínima que permite la articulación de una comprensión en sentido impropio, por un

lado, y propio, por otro. La dificultad que ofrece, además, es casi pareja al carácter controversial que suscitan; y buena parte de las confusiones y malentendidos que evoca esta famosa distinción proviene de formulaciones como esta, en la cual pareciera que en la propiedad se trataría de ser sí mismo, sin consideración de aspectos mundanos, ser sí mismo purificado del mundo, cuyo lado negativo resulta en la entrega irrefrenable al mundo. A partir de formulaciones como la anterior, es grande la tentación de pensar en una disyunción del tipo «yo o el mundo», tal como se ha popularizado en su versión moralizante. En contra de esto habla el hecho de que Heidegger es taxativo al afirmar que una comprensión propia implica la modalización de la comprensión del mundo y de la coexistencia, que toda ella concierne a la estructura completa del ser en el mundo. A estas alturas del estudio del pensamiento de Heidegger se puede afirmar con soltura que la tesis según la cual *ST* implicaría un modelo de existencia que llevaría a la reclusión y al aislamiento fáctico del mundo, es simplemente falsa, al menos si observamos esto desde un punto de vista textual.[27] La propiedad, en algún sentido, es tan mundana como la impropiedad, y a la inversa, en la impropiedad se trata tanto de nosotros mismos como en la propiedad. Ambas son formas de existencia y de comprensión, por decirlo así, completa del ser en el mundo. Ahora bien, si este es el caso, y así el mundo es un fenómeno relevante tanto para la impropiedad como para la propiedad, entonces no puede ser solo el aspecto «mundano» el que determine a la impropiedad. En efecto, el mundo parece ser un elemento fundamental de la comprensión, no solo de la comprensión impropia.

Se podría ensayar un camino alternativo para darle un sentido preciso a esta confusa mención de «mundo» en el contexto de la cita. Hay, de hecho, buen apoyo textual para sostener que el término «mundo» se usa aquí metonímicamente, es decir, que está por otra cosa con él relacionada.[28] Así, esta estrategia hermenéutica parte de una distinción que es clave en *ST:* 1) mundo, como aquello *en lo* que el *Dasein vive,* cuya forma es la significatividad, y 2) «mundo», como el conjunto no finito de entes que no son el propio *Dasein,* que Heidegger llama «intramundanos». Es ya célebre y ha sido ampliamente comentado el pasaje en que Heidegger hace estas distinciones e indica el sentido del término cuando lleva o no comillas.[29] En este sentido, «mundo» significa un concepto lógicamente posterior al mismo término usado sin comillas, pues precisamente es en este último

caso en el que significa el horizonte de comprensibilidad que se anticipa a todo salirnos al encuentro de entes intramundanos. Con todo, Heidegger no parece consistente con esa indicación y hay casos en que «mundo» significa lo primero destacado o al revés. Así, por ejemplo, en la siguiente cita: «La comprensión de ser que le pertenece al *Dasein* afecta con igual originalidad el comprender algo así como "mundo" y el comprender el ser de lo ente, que se hace accesible dentro del mundo».[30] Parece evidente que en ambos casos el sentido en que se usa el término «mundo» es el primero, lo cual vuelve confuso el uso de las comillas. «Mundo» sería en ambos casos el horizonte de comprensibilidad del ser del ente intramundano y, con ello, la condición básica de accesibilidad de estos entes, y no el conjunto de ellos. De esta forma, es esperable el uso confuso en la dirección contraria, es decir, que escrito sin comillas significa en realidad aquello que el término indica más bien cuando las lleva (el ente intramundano y no su horizonte de comprensibilidad). El caso de la cita que caracteriza la impropiedad podría ser uno de este uso metonímico. En este sentido, la comprensión impropia consistiría en comprenderse a sí mismo desde los entes intramundanos, una interpretación de sí mismo a partir de ellos, y no «comprenderse desde el mundo», si mundo quiere decir horizonte de comprensibilidad de lo ente intramundano.

El texto clave para esta posible estrategia de lectura es el siguiente:

> El *Dasein,* conforme a un modo de ser que le pertenece, tiene más bien la tendencia de comprender su propio ser a partir del ente con respecto al cual constante e inmediatamente se comporta, a partir del «mundo». En el *Dasein* mismo y en su propia comprensión de ser reside aquello que nosotros mostraremos como el reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*.[31]

Está claro que, por el contexto polémico en que es introducido este pasaje como otros afines,[32] el autor está interesado en mostrar que buena parte de las formas de interpretación que tiene por objeto aquello que el ser humano es o debe ser (filosofía, antropología, psicología, teología, etc.) son susceptibles al enmascaramiento de este fenómeno en la medida en que, sin una analítica de la existencia en los términos en los que los propone *ST*, pueden haber introducido ya o han introducido de hecho el marco

ontológico tradicional propio de lo que está ahí presente *(Vorhandene)*. Como ya se sabe, esto afecta a una de las tesis centrales del tratado, que consiste en la esencial irreductibilidad del ser del *Dasein* a toda forma categorial propia de lo ente presente, y que sirve de base metódica para la así llamada «destrucción de la tradición».[33] En efecto, el pasaje, en último término, apunta al hecho de que la motivación de toda ontología reductiva y de las interpretaciones temáticas que se orientan por su sistema categorial obedece a esta tendencia refleja a interpretarse a sí mismo desde el modelo ontológico de lo que tenemos inmediato acceso en nuestra experiencia y a hacer de esto, en un nivel pretemático, el sentido pleno de «ser». Es justamente aquí donde está la raíz de la «falla en la interpretación ontológica de esta constitución ontológica».[34] De esta forma, «comprensión impropia» sería el nombre para esta tendencia «refleja» que proyecta una interpretación de sí desde lo ente que no reviste la forma de ser de la existencia y, por tanto, desde una base ontológicamente inadecuada.

Esta lectura parece suponer, al menos, que la sustitución de «desde el mundo» por «desde lo ente» establece, por tanto, mejores condiciones de interpretación de aquello en virtud de lo cual podemos calificar la comprensión como impropia. Pese a que desde cierto punto de vista la enmienda es correcta, sin embargo introduce ambigüedad que al menos parece empeorar la situación. Pues ¿cómo habría que entender con mayor precisión la tesis según la cual comprender impropiamente representa la tendencia a «comprendernos desde las cosas»? ¿Qué significa esto de «desde las cosas»? ¿Que nos comprendemos como cosas, que nos tomamos a nosotros mismos como alguna de las cosas que tenemos alrededor? Claramente esto, salvo casos de manifiesto delirio, es insostenible como concepción general acerca de la condición humana. Esto significa que, a pesar de que la enmienda esté saludablemente orientada, contiene un elemento de insuficiencia que es importante descubrir en orden a circunscribir el alcance del término «comprensión impropia». No podremos sostener aquí una discusión detallada acerca de la pertinencia de esta enmienda, pero sí al menos introducir algunos elementos básicos del contexto en el que tiene sentido hablar de una «comprensión impropia» y, de esta manera, poder dirimir el sentido correcto de la enmienda.[35]

En primer lugar, los modalizadores «propio» o «impropio» afectan de manera primaria a la existencia en su nivel fáctico-vital, nivel que

Heidegger denominará *existenziell;*[36] ese plano en el que existir implica una acentuada relevancia de esa existencia precisamente para quien existe. Se trata de la existencia en el sentido de «mi propia existencia».[37] Las lecciones que el fenomenólogo debiese sacar desde aquí son ampliamente conocidas: se ha detectado en este nivel existentivo un modo de ser *(Seinsart)* en el que el carácter de ser cada vez mío *(Jemeinigkeit / Jeweiligkeit)* es estructural a ese modo de ser y, por tanto, algo irreductible al sentido clásico de existencia, para la cual Heidegger reserva el nombre de *Vorhandenheit* (estar presente). Pero, sea como sea esto en detalle, lo relevante es que en cuanto en mi existir se trata primariamente y en cada caso de *mi propio* existir, el existente puede «asumirse o dejarse perder»,[38] es decir, que el dato de que en todo lo que emprendo u omito, en todo lo que hago o dejo de hacer, en toda acción en que se desarrolla mi vida, se trata primariamente de que el propio existir puede ser, en algún sentido, algo relevante para el existente o puede no serlo. A esta disyuntiva existentiva Heidegger la denomina «la cuestión de la existencia» *(die Frage der Existenz)*.[39] A la primera posibilidad de ser con relación al hecho de que se trata de mi propio ser, el filósofo la denomina «propiedad» y a la segunda «impropiedad». Lo importante es que, en este nivel, propiedad e impropiedad son modalizadores de la existencia, «posibilidades de ser».[40] Dicho de otra forma, Heidegger parece poder concebir que alguien pueda desarrollar su vida de tal modo que este dato primario, el de que se trata de su propia vida, puede ser no relevante para ese desarrollo e incluso, en un nivel más elemental, que la propia cuestión de que en el desarrollo de su vida pueda llegar a ser relevante o no que se trate de su propia vida, puede ser a su vez algo irrelevante e indiferente. De esta manera, la así llamada «impropiedad» no afecta solo a la relevancia que puede tener para el existente el hecho de que se trata en su existencia de su propia existencia, sino de que esto siquiera se ponga en cuestión, de que haya otra posibilidad y, en suma, de que haya posibilidades de ser con relación a la propia existencia aparte de la indiferencia con respecto a ella. Buena parte de la analítica existencial está orientada a establecer las condiciones bajo las cuales se hace posible que el existente desarrolle una relación no indiferente con su propia existencia.

Ahora bien, es ya en este contexto, cuyo núcleo es de tan difícil penetración, en el que aparece por primera vez el giro «comprenderse»

(sich vertehen). Como ha observado agudamente Ernst Tugendhat, esta «autocomprensión» no tiene nada que ver con un acto reflexivo que refiere a un objeto (sí mismo) que es idéntico al sujeto que refiere a él.[41] Más bien, la «referencia» de este comprender es precisamente la existencia como la mía propia, con lo cual «comprender» expresa solo la relación de ser *(Seinverhältnis)* con su propio ser que al existente le pertenece dada su propia estructura existencial. No es casual, por eso, que ya muy al inicio del tratado Heidegger conciba la comprensión como «determinación ontológica del *Dasein*», concepción que será clave en el tratamiento específico de esta noción en el § 31. La consecuencia que se puede sacar de aquí es obvia: los modalizadores «propio» e «impropio» conciernen al comprender en la medida en que en él se expresa la relación estructural que tiene el existente con su propia existencia. Heidegger fija este nivel de la comprensión en el nivel existentivo y, en consecuencia, lo denomina «comprensión existentiva» *(existenzielle Verständnis)*. Si se quisiera reformular, por tanto, lo que está implicado en este nivel existentivo del comprender, habría que decir: comprendemos «propiamente» toda vez que, al menos, resulta relevante para nuestra propia existencia el hecho de que se trata de nuestra propia existencia; comprendemos «impropiamente» cuando, al menos, resulta irrelevante para nuestra propia existencia el hecho de que sea nuestra propia existencia y de que haya, en suma, posibles relaciones con respecto a ella, que eso, por así decir, se ponga en cuestión. A esta caracterización de la «propiedad» y de la «impropiedad» la denominaremos la *determinación existencial-formal* de estos modalizadores del comprender.

Esta primera observación permite al menos despejar ciertos malentendidos. Por lo pronto, que se trate aquí de tomarme a mí mismo bajo el aspecto de una idea determinada, una concepción de sí más o menos expresa para mí mismo que pudiera orientar mi conducta. El nivel en que se habla en este contexto de comprender en conexión con la existencia no se puede identificar con aquel que Heidegger denomina «interpretación» *(Auslegung)*. Este aspecto de la discusión, sin embrago, lo consideraremos con mayor atención en el apartado siguiente. Baste por el momento la observación de que a pesar de que en ciertos contextos Heidegger tiende a usar indiferentemente los términos *Verständnis* y *Auslegung* (por ejemplo, en el de su discusión con la comprensión o interpretación vulgar de la conciencia moral),[42] si se sigue atentamente el § 32, la interpretación

constituye el desarrollo *(Ausbildung)* del comprender y, por tanto, un nivel distinto de la comprensión que no es condición de esta en su nivel más básico, sino esta de aquel. Esto se ha hecho célebre, de manera correcta desde nuestro punto de vista, a partir de la interpretación pragmática (Robert Brandom, Mark Okrent).[43] Lo importante por ahora es que, sea como sea que se pueda entender esto, el comprender puede ser modulado en la dirección de la impropiedad justo en este nivel preinterpretativo, no desarrollado en una dirección que se haya hecho expresa.

Desde esta perspectiva, ¿qué podría significar la expresión «comprenderse desde las cosas» si con ello se intenta establecer el criterio mediante el cual es posible comprender impropiamente? Responder a esta pregunta supone otro elemento básico que circunscribe el contexto en el que tiene sentido hablar de «propio» o «impropio» cuando se trata de la comprensión. Desde el punto de vista en el que parece estar considerándolo Heidegger, hay un hecho básico que está contenido en la expresión «comprenderse desde las cosas», a saber: la anterioridad de una dirección hacia las cosas. Como es evidente, lo que está implicado aquí es el difícil problema de la concepción de intencionalidad y, en último término, de la trascendencia que plantea la idea heideggeriana de existencia, problema abundantemente discutido en las fuentes especializadas y en el que nos detendremos aquí.[44] Lo que importa destacar, más bien, es que la idea de existencia aquí introducida no es reductible a la propiedad de un individuo o a una función que expresa que hay al menos un caso que cae bajo una clase, sino que, dicho en un nivel de análisis muy básico, se trata de una estructura ontológica que debe dar cuenta de que en todas las prácticas y acciones en las que se desarrolla mi propia vida, está esencialmente entretejido con ellas todo aquello que no soy (las cosas, los otros) y que, en cierto sentido, es algo determinante para mi existencia en cuanto es justamente la mía. Precisamente atendiendo a un dato fenoménico como este tiene sentido desarrollar la idea contenida en la noción de «existencia» bajo este aspecto intencional-trascendental, por así decir, conocido bajo el nombre de «ser en el mundo». El aspecto clave de la primera sección de la primera parte del tratado reside en mostrar que el núcleo central en la idea de existencia, que Heidegger denominará «cuidado», es la estructura básica que permite entender por qué el existente no solo fácticamente parece no poder sino mantener relaciones con las cosas y los otros, sino que estas remisiones le pertenecen estructuralmente a

su «esencia». En otras palabras, que el mundo hace parte como momento estructural del existente precisamente en cuanto este ente tiene la forma de ser de la existencia. De esta manera, la celebrada originalidad del planteamiento heideggeriano estriba en que toma como modelo primario de existencia una que no implique la clásica relación sujeto-objeto sino la constativo-teórica «pragmático-operativa», bajo el entendimiento de que, en este dominio, no parten por enfrentarnos las cosas para ser dotadas después de un valor,[45] sino que de primeras nos salen al encuentro en su carácter disponible *(Zuhandenheit)* para la acción que con ellas podemos realizar o podemos pretender realizar. No es casual, por tanto, que el filósofo tome como punto de partida ese aspecto de la existencia bajo el cual ella aparece dispersa y disuelta en ese sinfín de acciones cotidianas en las que se va desarrollando cada una de nuestras vidas. A este aspecto Heidegger lo designa con el término acumulativo *besorgen* (ocupación), y es, por tanto, la existencia ocupada la que concentra el foco inicial del análisis.

Ahora bien, a partir de estas coordenadas es posible darle un sentido más preciso a la expresión «comprenderse desde las cosas».

Es cierto que Heidegger, con el desarrollo del tratado, parece ir ofreciendo descripciones más concretas de eso que formal-existencialmente ha designado como «comprenderse impropio». Pero tales descripciones son tan generales e indeterminadas que excluyen toda nota bajo la cual pudiésemos reconocer algún ideal de vida específico. Así, por ejemplo, afirma el autor que «el *Dasein* es» desde la perspectiva de la impropiedad «una “cuestión administrativa” cuyas deudas solo necesitan ser saldadas en la debida forma…»,[46] o que «su existencia es un trámite regulable»,[47] o que se mueve constantemente en «el cálculo de las “contingencias”».[48] Todas estas son caracterizaciones que, si se pone aparte el tono moralizante con el que a veces Heidegger caracteriza la impropiedad, habrá que confesar que representan fielmente «todos nuestros días en su carácter cotidiano».[49] Son descripciones que apuntan a la vida de cualquiera y de nadie en particular. De esta manera, es muy plausible pensar que dichas descripciones apuntan, por decirlo así, a una concepción de sí mismo más o menos normal y obvia que casi siempre está supuesta de forma inarticulada e implícita, pero vigente operativamente de manera directa e inmediata en nuestras acciones y prácticas.

Ahora bien, el punto clave reside en que esta forma de descripción de la comprensión impropia es perfectamente solidaria con aquel aspecto de ser en el mundo que Heidegger designa como «ocupación». Lo relevante se halla en que es justamente en el contexto del «ser en el mundo como ocupación» en el que tiene sentido hablar de que «uno es inmediata y regularmente "aquello" a lo que se dedica».[50] Lo importante aquí es que esta autocomprensión primaria desde aquello a lo que nos dedicamos se caracteriza precisamente por el fenómeno de quedar absorto y conductualmente guiado por el mundo de la ocupación *(von der besorgten Welt benommen).* Es cierto que Heidegger oscila entre aquello que hace las veces de lo que «deja absorto»: algunas veces es «lo que sale al encuentro intramundanamente»[51] o lo «a la mano»,[52] o incluso el «mundo» (escrito en el original con comillas).[53] Es desde este ángulo, y primariamente desde él, que tiene sentido decir «comprenderse desde las cosas», bajo el entendimiento de que esas cosas son primariamente aquellas con las cuales desarrollamos cada una de nuestras diversas acciones y prácticas de modo absorto y conductualmente guiados. Y si es este el caso, la referencia al mundo (sin comillas) no es simplemente sustituible, sino más bien a la inversa: resulta fundamental. Es decir, ciertamente se trata de las cosas, aunque en la exacta medida en que estas son intramundanas. De esta manera, la desprolijidad en la fijación terminológica de Heidegger no habla necesariamente a favor de que la sustitución mejore las condiciones de interpretación, sino más bien de que la constante oscilación es el documento de que entre el fenómeno existencial de mundo, el ente intramundano puesto al descubierto desde este horizonte y la posibilidad de comprenderse impropiamente, están vinculados de forma muy estrecha.

No queremos decir con esto que la enmienda sea incorrecta y que en verdad la sustitución vaya en sentido contrario. Pero en esta enmienda, de no mediar una cualificación, se tiende a opacar la función específica del mundo con relación a la posibilidad del comprenderse «desde el ente intramundano». Por el contrario, se puede afirmar que la determinación existencial del mundo tiene una función eminente en la comprensión impropia y explica por qué el *Dasein* puede comprenderse desde las cosas en la forma de quedarse absorto en su ocupación con ellas. Es cierto que la rectificación terminológica obedece principalmente a dos problemas que se introducen con la indicación de que el comprender en su modalidad

impropia es «a partir del mundo», a saber: 1) que en principio parece opacar que la posibilidad de comprensión propia implica también una modulación de ser en el mundo;[54] 2) que el mundo, en su sentido estricto, es horizonte de comprensión del ente intramundano con independencia de la cuestión de la existencia. El primer problema, en efecto, es serio, aunque depende más bien de la caracterización insuficiente de la propiedad en términos de una comprensión orientada exclusivamente hacia el «por mor de». Pero este es un problema aparte, que aquí no podemos desarrollar y que no obsta para considerar que lo genuinamente indicativo de la comprensión impropia es justamente su orientación mundana, fruto de lo cual el *Dasein* se halla inmediatamente a sí mismo absorto en sus ocupaciones con lo ente intramundano. El segundo problema es más difícil, pues concierne a la posibilidad de una consideración de la existencia como indiferente a las modalidades de propiedad e impropiedad. Es en este contexto en el que eventualmente podría tener sentido la distinción entre «auténtico» e «inauténtico» dicho de la comprensión impropia, como lo veremos en el siguiente apartado.

Ahora bien, antes de pasar al segundo momento de este trabajo, nos parece importante una última observación. Esta implica un tercer elemento de orden general que dibuja el contexto en que tiene sentido hablar de una «comprensión impropia». Nos referimos a la peculiar concepción que tiene Heidegger de lo que él llama «comprender». No abundaremos aquí en las dificultades de esta noción, por otra parte, harto tratada en diferentes trabajos. La distinción que marca el texto se podría formular con más precisión así: comprender impropiamente es comprenderse a partir *(aus…her)* de su mundo; comprenderse propiamente es arrojarse hacia *(wirf sich in)* el por mor de. De esta forma, las modalizaciones del comprender son dos *direcciones* contenidas ya en la estructura completa del ser en el mundo. Este carácter direccional de la distinción está cimentado, como resulta más o menos evidente, sobre el rasgo estructural básico bajo el que Heidegger concibe la comprensión. En el presente contexto lo importante es que el comprender es uno de esos elementos en los que se articula aquello que Heidegger llama «la apertura del ahí», es decir, la configuración de un horizonte de sentido a partir del cual las cosas y los otros se presentan significativamente (mundo), por una parte, y que esta apertura del horizonte apunta proyectual y anticipativamente a posibilidades en las que al *Dasein*,

en último término, «le va su propio ser» *(Worumwillen)*. Si las consideraciones anteriores sobre la impropiedad son correctas, una posible formulación del problema que presenta esta modulación podría ser la siguiente: bajo qué aspecto relevante esa comprensión de sí, que se documenta en el sinfín de ocupaciones y prácticas mundanas en las cuales estamos ya absorbidos de manera cotidiana, es precisamente una modalización del comprender en el sentido en que Heidegger lo mienta. Toda la argumentación anterior apunta en la dirección que nos permite afirmar que el giro «comprensión de sí desde el mundo» puede ser un valioso indicio para responder esto. Es lo que intentaremos probar a continuación.

2. Comprensión de sí desde el mundo y comprensión del mundo: ¿es posible una comprensión impropia y auténtica?

En este apartado analizaremos directamente la pregunta planteada con anterioridad sobre las distinciones de segundo nivel en uno de sus casos más paradójicos: ¿es posible una comprensión impropia auténtica? Desde el punto de vista textual, esta posibilidad al menos está consignada en el tratado una única vez. En la sección dedicada a mostrar la continuidad entre comprender e interpretación en el § 32, se lee lo siguiente:

> De acuerdo con la tendencia de la etapa preparatoria de los análisis del *Dasein* cotidiano, examinaremos el fenómeno de la interpretación en el comprender del mundo, es decir, en la comprensión impropia y más concretamente en su *modalidad auténtica*.[55]

El comentario de von Herrmann explica por qué este pasaje podría llevar a confusión en el lector y bajo qué consideraciones habría que comprenderlo correctamente.[56] El punto decisivo en mi opinión es que Heidegger ya desde el inicio de los análisis de ST deja que se mezclen dos fenómenos distintos: el de la cotidianeidad media y el de la impropiedad, dando así pábulo para la falsa identificación del «comprender el mundo» *(Verstehen der Welt / Verstehen vom Welt)* con el de la «comprensión impropia». El primero es simplemente una comprensión a la que no le corresponde un proyectarse hacia un por mor de, y, por tanto, es independiente de la cuestión de la existencia (propiedad e impropiedad). Dicho de otro modo, la comprensión

del mundo es un aspecto de la existencia que constituye una posibilidad de indiferencia frente a propiedad o impropiedad de la comprensión de sí. Efectivamente, esta tercera posibilidad de indiferencia modal frente a la propiedad e impropiedad está consignada en el tratado[57] (43, 232) y constituye el modelo de existencia que el autor toma como punto de partida. El nombre que el autor le asigna es el de *Durchschnittlichkeit*. En este sentido, la interpretación de von Herrmann parecería implicar que la posibilidad de comprensión impropia auténtica es en verdad la de la «medianidad». Hay otros textos en lecciones afines a la perspectiva de ST que avalan el hecho de que Heidegger, desde cierta perspectiva, considera que la comprensión de ser puede ser considerada con independencia de la cuestión existentiva de la propiedad e impropiedad, como, por ejemplo, la que subyace a comportamientos técnico-productivos. En efecto, al menos en los parágrafos dedicados a la mundanidad vista a la luz del ente que aparece en nuestra ocupación orientada hacia la obra en §§ 14-18, todavía no ha aparecido un elemento básico de la impropiedad como es el «Man», tratado recién en § 27. Está de más consignar que este modelo «técnico» de comportamiento ha sido clave para la interpretación pragmática de la comprensión.

Ahora bien, la confusión a nivel formal que introduce la interpretación anterior es más o menos evidente, pues, de ser cierta, entonces Heidegger estaría confundiendo los dos niveles de la distinción modal, identificando uno del segundo nivel con otro del primer nivel. Dreyfus,[58] por otra parte, parece esquivar este problema, pues para él la expresión «posibilidad de comprensión impropia auténtica» no está por la modalidad de la indiferencia, sino que constituye una posibilidad irreductible. Sin embrago, por la manera de interpretar esta posibilidad parece apuntar en la misma dirección que la de von Herrmann. Recurriendo a la evidencia textual de la lección *die Grundprobleme der Phänomenologie*,[59] íntimamente afín a *ST*, interpreta la posibilidad de comprensión impropia auténtica como aquella forma *indiferenciada* de ser en el mundo que se documenta en la realización de nuestras ocupaciones normales. Se distingue de la impropia inauténtica en la medida en que esta, sobre la base de una tendencia a querer ser salvado por todos los medios, absorbería como propia cualquier visión del mundo ofertada en la publicidad o trataría de hallar en «sí misma» una verdad oculta y decisiva. Pero si se deja de lado esto último, está claro que

la primera posibilidad apunta implícitamente a lo que von Herrmann, con más sutileza, considera más bien como «indiferencia modal». Pero, aunque se lo nombre de una o de otra forma, el fenómeno al que ambos apuntan es el mismo: una modalidad de la existencia que en sus prácticas documenta una comprensión del mundo tal que la cuestión existentiva de la existencia es indiferente, que no es este un aspecto relevante. Dicho sea de paso, no queda claro aquí si se trata de que esta constituye una posibilidad que se instancia fácticamente de modo tal que se afirme que es posible formas de vida para las que la cuestión de la existencia es algo que está fuera del campo de posibilidades explícitas y, con todo, se desenvuelve en el mundo de manera competente y con solvencia, o se trata, más bien, de la consideración de la existencia vista por un aspecto tal que es irrelevante para su análisis la cuestión de la propiedad o de la impropiedad. Sea como sea, en ambos casos la clave es que «impropiedad» es lo mismo que «indiferencia con relación a la cuestión de la propiedad o la impropiedad».

Ahora bien, la caracterización de impropiedad en estos términos contrasta fuertemente con aquella que aparece en la tematización de esa forma de «apertura» propia de la existencia «perdida en el uno» que Heidegger llama la «caída» y cuyo tratamiento se ubica en §§ 35-38. En efecto, aquí Heidegger pretende haber alcanzado una «determinación más precisa de la impropiedad».[60] Como es evidente, no es posible hacer aquí una reconstrucción en detalle de esta forma de apertura y de los diversos momentos existenciales en que se estructura *(Gerede, Neugier, Zweideutigkeit).* Lo importante de esta segunda sección del quinto capítulo es que aquí es especialmente recurrente el término *«echtes Verstehen»* para marcar el contraste con la forma de comprensión inherente a las diversas direcciones existenciales en que se despliega la impropiedad. En este contexto, «auténtico» dicho del comprender significa que la comprensión constituye una «apropiación originaria del ente»,[61] «apropiación anticipativa de la cosa»,[62] «entrar en un ser con respecto a lo ente».[63] Dicho sea solo de paso, resulta más o menos evidente que estas caracterizaciones del comprender auténtico son solidarias con la orientación básica que sigue § 32 en orden a determinar la interpretación como el «desarrollo del comprender». En efecto, es precisamente en la determinación más estricta de la interpretación en la que aquellos aspectos de anticipación y proyección que supone la estructura del comprender *(Vor-Struktur)* alcanzan

un primer nivel de explicitud *(Ausdrücklichkeit)*. No pretendemos aquí introducir esta discusión en detalle. Valga solo la consideración general según la cual la diferencia entre comprender e interpretar es una diferencia de grados, en la que, en el segundo nivel, dadas ciertas condiciones, se hace explícito lo que en el primer nivel está implícito.[64] Por el contrario, la comprensión que se atestigua en cada uno de los momentos estructurales de la forma impropia de existir reviste el carácter de la comprensión media, indiferenciada, tal que, por ejemplo, con respecto a un determinado objeto uno se contenta meramente con un «saber de oídas» acerca de él. El núcleo básico de esta forma de la comprensión radica justamente en que constituye un modo primario de accesibilidad, la cual eleva de manera implícita la pretensión de que nada le está «cerrado», que, por tanto, excluye de partida toda necesidad de desarrollar la comprensión en una apropiación explícita de algo según un sentido y se eleva así a la condición de ser la única forma de acceso ya establecida. Tales rasgos de la comprensibilidad media conciernen no solo a la relación del existente con su propia existencia, sino también a lo que desde el mundo se ofrece (173).[65] De esta manera, la comprensibilidad mediana, como forma en la que se dispone el comprender impropio, es toda entera opuesta al comprender que se desarrolla como interpretación, que Heidegger mismo llama aquí *auténtico*. En este sentido, la comprensión impropia, vista desde la perspectiva de la forma que toma aquí el comprender, es siempre inauténtica y no admite una modalidad «auténtica». En sentido estricto, por tanto, «comprensión impropia» y «comprensión inauténtica» apuntan al mismo fenómeno, solo que poniendo de relieve aspectos distintos. En la forma inauténtica, el aspecto relevante es el carácter inmediato, inexpreso y vago de la comprensibilidad en que está sumido el *Dasein* desde la partida, ya sea con respecto a sí mismo o con respecto al ente intramundano. Este aspecto es importante porque entonces la negación expresada en el término implica una inhibición de la posible plenificación de la comprensión (la interpretación) contenida ya virtualmente en la caracterización fenomenológica del comprender en cuanto tal (proyección). En otras palabras, la «inautenticidad» es la inhibición inmediata y primaria de la ejecución de la comprensión como interpretación, ya esbozada en la caracterización formal y «neutra» del comprender en términos de poder ser, proyecto y anticipación; y, de esta

manera, constituye formalmente una posibilidad del comprender en cuanto tal: la de no requerir de inmediato de un desarrollo.

Así pues, se podría sostener que «comprensión impropia» está mentada en dos sentidos: por un lado, una forma deflacionaria de impropiedad tal que configura una forma de la existencia en la que la cuestión de la existencia no es relevante para el éxito o fracaso del comportamiento que en ella se desarrolla (conductas productivas, por ejemplo); por otro, en cambio, expresa enfáticamente una forma de la comprensión: la no expresa y media en que el desarrollo interpretativo no es inmediatamente requerido. Lo interesante de esto es que, en cierto modo, en la base de esta diferencia parece operar una distinción conceptual que sí es relevante en el presente contexto, a saber: que no es identificable la forma de la comprensión de sí que se orienta «desde el mundo», en el sentido caracterizado con anterioridad, con la comprensión del mundo. Como intentaremos mostrar, no obstante, es razonable pensar que la primera es una forma primaria e inmediata que se sustenta sobre la segunda dada su propia estructura. Esto tiene consecuencias esenciales para la lectura deflacionaria de la impropiedad, su identificación con la indiferencia modal y con los rendimientos metódicos que extrae Heidegger de la impropiedad.

Ahora bien, ¿en qué sentido es legítima la distinción entre «comprenderse desde el mundo» y «comprensión de mundo»? En sentido estricto, esto y solo esto es comprender el mundo: «La apertura anticipada de aquello con respecto a lo cual se consigue la puesta en libertad de lo que sale al encuentro en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo con respecto al cual el *Dasein* en cuanto ente ya desde siempre se comporta» (86). Es justamente en este contexto en el que, a continuación, emerge la determinación más precisa de mundo: «El "en lo cual" del comprender que se remite a sí mismo *(sichverweisenden Verstehen)* en tanto "aquello en dirección de lo cual" del dejar que salga al encuentro del ente en el modo de ser de la condición respectiva es el fenómeno del mundo» (86). Poniendo aparte todas las dificultades interpretativas que suponen estas frases, hay aquí un aspecto de gran relevancia que habría que destacar. Está claro que, dado el contexto, el objetivo principal del parágrafo es mostrar que el carácter remisional *(Verwiesenheit)* de los útiles documenta en qué medida su «esencia» se constituye como «condición respectiva» *(Bewandtnis)*. La tesis de Heidegger cosiste en que todo útil, o mejor,

contexto de útiles *(Zeugzusammenhang)*, está teleológicamente orientado *(umzu)* hacia una potencial acción *(dazu)* en relación con la cual *(wobei)* ese contexto pragmático aparece como aquello con lo cual *(womit)* es posible realizar esa acción. Como bien sabemos, el carácter remisional de los útiles desborda ese contexto de operaciones en la medida en que es reconducible, en último término, a posibilidades en que se documenta que el *Dasein* es «por mor de sí mismo», es decir, que los entes intramundanos apuntan desde sí mismos hacia ciertas potenciales acciones con ellos, en las que, de alguna manera, siempre nos va nuestro propio ser, sea esto relevante o no para quien actúa. Este todo de remisiones inherente a la «esencia» del útil es estructuralmente lo que constituye el mundo y que el autor denomina «significatividad» *(Bedeutsamkeit)*.

La dirección que marca la significatividad del mundo está fuertemente determinada por la orientación metódica que toma Heidegger al comienzo de todos estos parágrafos dedicados a la mundaneidad del mundo, orientación que va, por así decir, desde las cosas hacia aquellos aspectos ontológicos existenciales irreductibles a ellas (*v.g.* «por mor de»). Sin embrago, pensaríamos de manera unilateral si solo se viera este aspecto como relevante, pues lo que aquí también se manifiesta es la dirección inversa. En otras palabras, lo que está en juego en la significatividad no es solo la remisión estructural que va desde los entes intramundanos hacia elementos ontológicos inherentes y, en definitiva, al existente, sino también la condición de este ente de estar ya, a su vez, remitido en cada caso *(sich verweisen)* a algún contexto pragmático dado. A esta remisión que va desde el existente hacia las cosas la caracteriza Heidegger como una cierta disposición a estar constantemente desde ya requerido y reclamado por esos contextos pragmáticos; Heidegger habla de una *Angewiesenheit*. Esta forma de quedar remitido a las cosas no es sino otra manera de describir ese peculiar aspecto de la relación intencional a las cosas en las que resalta el carácter absorbido y conductualmente guiado en nuestras ocupaciones y prácticas cotidianas. Desde este punto de vista, no solo se trata de que las cosas se adapten en su calidad de medios a nuestros propósitos y planes, sino también de que, en cierto sentido, somos nosotros los que de alguna manera estamos ya «adaptados» a los diversos contextos pragmáticos dados. De esta forma, la noción estricta de mundo y, en definitiva, la comprensión de mundo son fenómenos de relevancia mayor para entender

por qué nuestra relación intencional con las cosas es en la forma del estar absorbidos, conductualmente guiados y constantemente requeridos. Lo notable es que todo el punto gira en lo siguiente: aquello que constituye la «esencia» del útil (la significatividad del mundo) implica un momento (por mor de) que es exactamente el mismo que explica por qué estamos desde ya remitidos siempre a contextos pragmáticos (cf. 86-87).[66] Dicho de otro modo, es justamente desde el ente intramundano en cuanto intramundano, es decir, en cuanto supone estructuralmente la articulación significativa de un mundo desde donde se prefiguran aquellas posibilidades últimas en las que, en definitiva, nos va nuestro propio ser. Si este es el caso, entonces «comprensión de mundo» mienta un fenómeno más básico que aquel que, por ejemplo, supone Okrent cuando caracteriza en sede pragmática la concepción heideggeriana de comprensión.[67] En la comprensión de mundo no se trataría, en primer lugar, del documento del carácter esencialmente propositivo *(purposiveness)* de la agencia humana que articularía las cosas en la dirección de la realización de propósitos y metas anticipadamente fijados. Más bien, si tiene sentido hablar aquí de que la comprensión de mundo es una «apertura anticipada», esto significa que, dada la estructura mundana de los contextos pragmáticos, es precisamente desde ellos que quedan proyectadas desde ya las posibilidades en las que, en definitiva, nos va nuestro propio ser, de modo tal que quedamos inmediatamente absortos, conductualmente guiados y requeridos por «las cosas». La comprensión del mundo implica, en este sentido, el carácter proyectual y anticipativo de la significatividad que «desde las cosas» nos sitúa en contextos de potenciales acciones con ellas. La comprensión de mundo apunta en definitiva al carácter proyectual y anticipativo que tiene la propia significatividad del mundo sobre nuestras acciones, toda vez que estas remiten siempre a las cosas (contextos pragmáticos) con las cuales es posible su realización.

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene esto con relación a la determinación comprensión de sí impropia? La respuesta a estas alturas resulta más o menos evidente, a saber: que la descripción de esta posibilidad en términos de comprensión de sí orientada primariamente desde el mundo, es clave. De hecho, esta posibilidad de la comprensión viene precedida por la siguiente observación general acerca de la comprensión de mundo en cuanto tal: «El comprender como poder ser mismo tiene posibilidades que quedan bosquejadas por el ámbito de lo que en él puede ser esencialmente

abierto».[68] Está claro que en este contexto Heidegger está pensando en que el existente no es el que se proyecta en primer lugar, en el sentido de que fija expresamente metas y propósitos de su acción, sino que desde el carácter mundano de las cosas se proyectan desde ya posibilidades últimas que podemos asumir de forma más o menos expresa como las nuestras. De ahí que Heidegger sea enfático en señalar que las posibilidades existenciales, es decir, aquellas posibilidades en que el *Dasein* se proyecta como poder ser, están arrojadas *(geworfene)*, esto es, ya bosquejadas desde las cosas consideradas desde el punto de vista de su estructura mundana (significativa). Por su parte, esta estructura significativa y, en definitiva, ese momento al que se reconduce toda la estructura pueden estar implícitamente asumidos en nuestras acciones o irrumpir expresamente exigiendo algún grado de comprensión en sentido propio. La clave reside en que Heidegger parece pensar que el modo en que nos relacionamos inmediatamente con esa estructura significativa, supuesta en todo encuentro con las cosas con las que desarrollamos nuestras acciones, es justamente aquel en el que no se requiere que esta salga al primer plano; aquel que es, en razón de su carácter implícito y latente, condición básica incluso de la «no llamatividad» de las cosas de uso y que se documenta, a juicio del autor, en ese carácter confiado y familiar *(vertraut)* con el que desarrollamos nuestras actividades y prácticas cotidianas. No es casual, en este sentido, que en el contexto de los análisis dedicados a la angustia, Heidegger considere precisamente a la «confiabilidad» *(Vertrautheit)* el índice por el que se reconoce a esa forma de la comprensión (comprensibilidad de término medio e inexpresa) a la que caracteriza en sentido enfático como «impropia». Dicho de otra forma, concebida la comprensión en la dirección que marca la comprensión de mundo, para el fenomenólogo se destaca esa posibilidad de darse aquel momento último de la significatividad según la cual ni siquiera es posible que resulte relevante para el propio existente precisamente ese momento: tanto él como toda la estructura significativa están ya dados en nuestras actividades y prácticas sin llegar siquiera a requerir hacerse explícitos.

Si, por tanto, la relevancia de considerar la comprensión impropia a partir de la perspectiva que marca la comprensión del mundo reside en que permite determinar ese modo en que las más de las veces están dadas aquellas posibilidades últimas en nuestro trato ocupado con las cosas, es

posible entender por qué el sujeto de la cotidianeidad media es uno indiferente o que no soy yo mismo en sentido propio. En efecto, si se considera la comprensión impropia como forma del comprender, en ese sentido enfático que se ha destacado con anterioridad, sobre todo bajo ese determinado aspecto según el cual con ella se establece una pretensión de accesibilidad irrestricta, a saber: que todo es accesible y realizable por cualquiera bajo cualquier perspectiva y en todo momento, entonces resulta más o menos claro por qué para la propia existencia considerada bajo el marco normativo de lo que «se hace», de lo que «uno hace», es irrelevante el hecho mismo de que esa propia existencia pudiera estar en cuestión en algún sentido. Buena parte de lo que se establece con los análisis del «Uno» está orientada a mostrar que aquellas posibilidades en las que nos va nuestro propio ser, están desde ya dadas y asumidas de modo tal que es algo indiferente y no relevante que en ellas se trate en definitiva de mi propio ser. Las posibilidades están ya bosquejadas desde las cosas de manera tal que, impropiamente comprendidas, cualquiera en cualquier sentido podría asumirlas, y que, de hecho, las más de las veces son asumidas como si cualquiera pudiera reemplazarme en relación con las acciones posibles que se configuran desde ahí. Se trata, en definitiva, de una forma de considerar la propia existencia según la cual precisamente aquello en virtud de lo cual podría llegar a asumirla como mía, es algo más bien indiferente y está fuera de cuestión. En este sentido, la así llamada «indiferencia modal» no parece poder ser una tercera modalidad junto con la propiedad y la impropiedad, sino solo un aspecto de esta última.

A partir de esta lectura que conserva la dirección «desde el mundo» como un índice que permite una clarificación del sentido en que la comprensión impropia es precisamente una modalidad del comprender, es posible extraer algunas consecuencias con relación al estatuto y a los rendimientos metódicos de la impropiedad en *ST*. Por otra parte, sin embargo, como resultado de la discusión sostenida en esta sección del artículo, parecen seguirse consecuencias no muy auspiciosas para seguir manteniendo un esquema cuaternario de modalizaciones o, por lo menos, no en relación con una de esas cuatro modalidades: la impropia auténtica. En efecto, ni como posibilidad irreductible (Dreyfus) ni en un sentido deflacionario que tienda a identificarla con la «indiferencia modal» (von Herrmann) es posible considerar como viable esta posibilidad como posibilidad de la

comprensión. Esto, sin embargo, no impide que desde cierto punto de vista, que nada tiene que ver con la cantidad de modalidades que se puedan atribuir a la comprensión, sí tenga sentido hablar de una dimensión de autenticidad en la comprensión impropia. Tanto este último punto como el del estatuto metódico de la impropiedad los consideraremos en la parte conclusiva tan solo de forma esquemática.

3. A modo de conclusión: estatuto metódico de la impropiedad y comprensión impropia auténtica

Si lo que se ha discutido hasta aquí es el caso, entonces las conexiones entre comprensión de mundo y comprensión de sí mismo desde el mundo permiten una intelección del estatuto y relevancia de la impropiedad como modo en que se dispone inmediatamente la existencia. Es cierto que *ST* plantea un modelo en el que tanto la comprensión del mundo como la comprensión de sí admiten una posibilidad en la que precisamente la existencia de sí mismo es algo relevante para el existente. Pero, para el presente contexto de análisis, este es un problema aparte: el de la comprensión propia. De hecho, Heidegger requiere establecer ciertas condiciones fenomenológicas que afecten precisamente a la comprensión impropia para mostrar no solo que es posible una comprensión propia y auténtica, sino incluso que la impropiedad es, pese a su inmediatez, solo una posibilidad. Bien conocidos son a estas alturas los parágrafos dedicados al estado afectivo de la angustia (§ 40), al concepto existencial plenario del estar vuelto hacia la muerte (§§ 49-53) y al de la llamada de la conciencia y de la culpa (§§ 54-60), en los que no solo la posibilidad del ser sí mismo en sentido propio cobra una relevancia central para los propósitos del tratado, sino que también aparece en qué medida la posibilidad de una comprensión impropia no es sino eso: una posibilidad (no la única) y que, como tal, supone elementos ontológicos existenciales que para ella son inaccesibles.[69] Esto implica que las consideraciones llevadas a cabo en el presente artículo son incompletas. Sin embargo, de ser cierto que en el fondo la indiferencia modal no es sino un cierto aspecto de la comprensión impropia, y de ser legítima la distinción entre cotidianidad media y comprensión impropia, entonces esta solo tiene sentido en la medida en que articula un camino metódico que parte con una idea de existencia no comprometida

existentivamente para mostrar las condiciones que esa idea debe cumplir, esto es, la de contener en el fondo todos esos rasgos que caracterizan a la existencia impropia (irrelevancia de la propia existencia como tal, comprensión en la mera forma de la comprensibilidad media, ocupación absorbida y conductualmente guiada por las cosas del mundo). Los rendimientos de este enfoque son de capital importancia y están expresamente consignados hacia el final de los análisis dedicados a la caída,[70] y se orientan a mostrar que el mundo no puede ser concebido como un armazón fijo de significatividad en el que se desarrollarían las conductas del existente, sino que este es parte esencial de la propia estructura de ser del existente de modo tal que la afanosa actividad cotidiana está las más de las veces absorta, conducida y requerida intensamente por lo que desde ese mundo se abre; el sentido y las múltiples direcciones de su actividad, sin que esto requiera ser expreso para el agente, están orientados por la significatividad que ya se ha proyectado desde el mundo. Dicho de otra forma, solo cuando entendemos en su correcto alcance por qué «el *Dasein* está desde siempre, y volverá quizá a estar de nuevo, en la irresolución»[71] es cuando se hace patente por qué el mundo y la comprensión del mismo son, efectivamente, un existencial básico en la estructura ontológica de este ente. Esta describe esa forma de existencia que, aun cuando jamás llegue a saber por qué hace lo que hace, se dispone cada día *teniendo* que hacer en el mundo esto, esto y esto otro, y teniendo que hacer todo esto justo por estar precisamente en ese mundo. Desde este punto de vista, la comprensión impropia es metódicamente algo primario.

Ahora bien, ¿hay un sentido legítimo en el que la comprensión impropia aparezca bajo el aspecto de la autenticidad? Dicho muy gruesamente, lo importante es el contexto en el que aparece por única vez la expresión. Esta aparece no en el § 31, sino en el § 32, que, como apuntábamos antes, está dedicado a la interpretación en sentido estricto. Si es correcta la indicación que ha hecho la versión pragmatista de la comprensión, entonces de lo que se trata aquí es de la posibilidad del desarrollo del comprender en términos de una apropiación de lo comprendido según su sentido. Si esto es así, entonces se supone un cierto nivel de explicitación de la significatividad que orienta en nuestras prácticas y actividades. Y es justo en este nivel en el que está hablando el autor: la base está puesta aquí en el hecho, más o menos excepcional en medio de nuestro trato ocupado, de que «lo a la mano

entra *expresamente* en el campo de visión circunspectivo»,[72] un evento tal como el que supone que tengamos que responder: «esto servía para…». No nos interesa tanto la estructura del «en cuanto qué» hermenéutico que se hace palpable en la interpretación, sino las condiciones que supone esto: el hacerse explícito, llamativo del útil del caso. Como es bien sabido, Heidegger ha introducido a modo de ejemplo algunas de estas condiciones ya en el § 16 en la forma de eventos defectivos de contextos pragmáticos (la llamatividad del contexto pregamático en virtud de la falla del útil, la apremiosidad en virtud de la falta, la rebeldía en función de su obstructividad). Pero lo decisivo de este parágrafo estriba en que, justamente a través de estos eventos defectivos, el autor pretende mostrar que en ellos «resplandece el mundo como algo ya abierto»[73]. Esto debe querer decir que: las significatividad concreta que orienta el comportamiento ocupado se hace expresa al menos en un nivel mínimo de modo tal que la comprensión es instada a transitar a una apropiación de lo comprendido como para recuperar el estado de confiabilidad y de comprensibilidad inexpresa que le permite solo seguirse ocupando. Esto puede llegar a niveles en los que la falibilidad, la apremiosidad y la rebeldía impliquen poner en cuestión de vida o muerte aquello por mor de lo cual hacíamos en definitiva eso que se suponía que estábamos haciendo, como en la célebre narración de Jack London *To build a Fire*.[74] Pero para el caso es lo mismo, pues, en definitiva, lo que esto parece indicar es que a pesar de las pretensiones de accesibilidad inmediata y completa de la comprensión impropia, bajo cierto aspecto, esto es, bajo la consideración de que esta es en definitiva un modo del comprender, nunca estamos completamente cerrados a la posibilidad de tener que ejecutar en sentido auténtico una apropiación de lo comprendido cuyo límite extremo está justamente en asumir posibilidades bosquejadas por el mundo de modo tal que en ellas sea relevante nuestra propia existencia, precisamente en cuanto es la nuestra. En otras palabras, que la comprensión impropia es «auténtica» porque, vista como forma de existencia, implica desde ya los límites de sus pretensiones y la vía de su posible superación como única posibilidad.

---

[*] El presente artículo ha sido desarrollado en el marco del proyecto de investigación 11170331 FONDECYT/Iniciación.

[1] M. Heidegger, [1972] *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 2006. En adelante nos remitiremos al texto mediante la sigla *ST*. Para la traducción de los textos citados hemos recurrido a la versión española de J.E. Rivera, [1997] *Ser y tiempo* (en adelante ST), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2017, introduciendo en contados casos algunas modificaciones. Por cuestiones de coherencia terminológica nos hemos ceñido también al vocabulario que introduce esta traducción.

[2] La expresión es de von Herrmann, cf. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. III, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2008, p. 58.

[3] Heidegger, [1972], 2006, p. 146.

[4] J.E. Rivera y M.T Stuven, *Comentario a* Ser y tiempo *de Martin Heidegger,* vol. 2, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2010, p 163.

[5] Rivera, [1997], 2017, p. 479.

[6] *Ibid.*

[7] M. Steinmann, *Martin Heideggers «Sein und Zeit»*, Darmstadt, WBG, 2010, p. 83.

[8] F. de Lara, «El ser-en como tal», en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico,* Madrid, Tecnos, 2015, p. 151.

[9] Herrmann, 2008, pp. 58-59.

[10] H.L. Dreyfus, [1991] *Being in the World, A Commentary on Heidegger's Being and Time,* vol. 1, Cambridge/Londres, MIT Press, 1995, pp. 193-194.

[11] *Ibid.*

[12] Heidegger, [1972], 2006, p. 232.

[13] *Ibid.*, p. 303.

[14] *Ibid.*, p. 128.

[15] *Ibid.*, p. 306.

[16] *Ibid.*, p. 233.

[17] *Ibid.*, p. 295.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*, p. 294.

[20] *Ibid.*

[21] Cf. *ibid.*, p. 42.

[22] Cf. *ibid.*, p. 281.

[23] *Ibid.*, p. 169.

[24] Cf. *ibid.*, p. 176.

[25] Las observaciones de R. Rubio van precisamente en esta línea (cf. R. Rubio, «La mundaneidad del mundo», en Rodríguez (coord.), 2015, pp. 115-116.

[26] Heidegger, [1972], 2006, p. 146.

[27] Cf. *ibid.*, pp. 298-299.

[28] Cf. nota 26.

[29] Cf. Heidegger, [1972], 2006, p. 65.

[30] *Ibid.*, p. 13.

[31] Cf. *ibid.*, p. 16.

[32] Cf. *ibid.*, p. 56. Una caracterización solidaria con esta la encontramos en M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *GA*, vol. 24, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1975, pp. 228-229. Nuevamente aquí la impropiedad está determinada en términos de comprensión de sí que se refleja desde las cosas.

[33] Cf. Heidegger, [1972], 2006, p. 25, p. 49.

[34] Cf. *Ibid.*, p. 130.

[35] Lo importante de notar en la argumentación que sigue es que si bien es cierto que la comprensión impropia se documenta efectivamente para Heidegger en la concepción del propio ser

en términos de una ontología de lo presente, como, por ejemplo, toda forma teórica de «cosificación de la conciencia» *(Verdinglichung des Bewußtseins)*, esto no agota el alcance de la impropiedad. Lo que intentaremos mostrar a lo largo de este artículo es que en el fondo la comprensión impropia concierne a un nivel más básico, al de la absorción en el mundo de la ocupación, posibilidad que es correlativa a lo «a la mano». No en vano, Heidegger pregunta hacia el final del tratado: «¿Por qué el ser es "inmediatamente" "concebido" desde lo presente *y no* desde lo a la mano, que está aún *más próximo*?» (*ibid.*, p. 437). Esto hace suponer que «comprensión de sí desde las cosas» admite dos sentidos: uno según el cual la concepción que tenemos de nosotros mismos está determinada por la forma de ser de lo presente; otro, más básico, según el cual somos inmediatamente eso a lo que nos dedicamos, es decir, actuamos en función del requerimiento y de la absorción de lo que nos ocupa en el mundo. Si este es el caso, entonces claramente la pregunta de Heidegger no es retórica.

[36] En adelante lo traduciremos por el neologismo que introduce Rivera: «existentivo», para distinguirlo del nivel filosófico de análisis de la existencia, para el cual Heidegger introduce el adjetivo *existenzial*, y que Rivera traduce por «existencial». Una comprensión existencial, y no existentiva, es una comprensión que se mueve en el nivel de análisis filosófico. Cf. Heidegger, [1972], 2006, p. 12.

[37] Remito para el problema de la semántica de «existencia» en Heidegger al trabajo de E. Tugendhat, *Selbstbewußsein und Selbstbestimmung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 2017, pp. 173-190.

[38] Heidegger, [1972], 2006, p. 12; cf. *Ibid.*, p. 49.

[39] *Ibid.*, p. 12.

[40] *Ibid.*, p. 43.

[41] Tugendhat, 2017, p. 177.

[42] Cf. Heidegger, [1972], 2006, p. 289.

[43] Cf. R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2002, p. 303; M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism, Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Ítaca/Londres, Cornell University Press, 1988, pp. 53-59. Para una concepción distinta de las relaciones entre comprensión e interpretación, cf. A.G. Vigo, *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 3.

[44] Cf. Vigo, 2008, pp. 39-58; A. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 21-26.; T. Carman, *Heidegger Analytic, Cambridge*, Cambridge University Press, 2007, pp. 101-154; R. Ramos dos Reis, *Aspectos da Modalidade*, Río de Janeiro, Viaverita, 2014, pp. 161-185; S. Golob, *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 70-155.

[45] Como sabemos, Heidegger argumenta específicamente en contra de esta posibilidad de construir «cartesianamente» la dimensión pragmática-mundana de los objetos, *Cf.* Heidegger [1972], 2006, p. 99.

[46] *Ibid.*, p. 294.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*, p. 179.

[50] *Ibid.*, p. 119; cf. también p. 126.

[51] *Ibid.*, p. 76.

[52] *Ibid.*, p. 126.

[53] *Ibid.*, pp. 175 y 176.

[54] Cf. *ibid.*, p. 297.

[55] *Ibid.*, p. 148.

[56] Cf. Herrmann, 2008, pp. 66-67.

[57] Cf. Heidegger, [1972], 2006, p. 43, p. 232.

[58] H.L. Dreyfus, [1991], 1994, pp. 193-194.

[59] Cf. Heidegger, 1975, p. 228. La dificultad de este texto estriba en que precisamente caracteriza a la comprensión impropia de sí en términos de *echt*. Pero aquí está claro que no constituye un modalizador de esta forma de la comprensión, sino del modo en que cabría interpretarla en su conjunto. Frente a la posibilidad de considerar la comprensión impropia que subyace a la forma de existencia exclusivamente orientada hacia las cosas, como algo ilusorio y meramente irreal, la impropiedad es algo real, un fenómeno auténtico e irreductible. Dejo fuera de este análisis la posibilidad de comprender en este sentido *echt* y *unecht*, por cuanto si fuese este su sentido, más parecen una modalización en la evaluación e interpretación de la impropiedad que una modalización de esta misma, como parece que Heideger pretende en la cita con la que hemos abierto este artículo. Si «*echt/unecht*» mentaran la forma de consideración en el nivel teórico-filosófico, la estructura cuaternaria de la modalización del comprender caería sin mayor consideración, dado que no modalizaría a la posibilidad propia o impropia de la existencia y de la comprensión, sino a una interpretación valorativa de ellas.

[60] Heidegger, [1972], 2006, pp. 175-176.

[61] *Ibid.*, p. 168.

[62] *Ibid.*, p. 169.

[63] *Ibid.*

[64] Cf. C. Dammerling, «Implizit und Eplizit», en B. Merker (ed.), *Vertehen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2009, pp. 61-78.

[65] Cf. Heidegger, [1972], 2006, p. 173.

[66] Cf. Heidegger, [1972], 2006, pp. 86-87.

[67] Cf. Okrent, 1988, p. 30.

[68] Cf. Heidegger, [1972], 2006, p. 146.

[69] Cf. Heidegger, [1972], 2006, pp. 191, 261-262, 299.

[70] Cf. *ibid.*, pp. 176-179.

[71] *Ibid.*, p. 298.

[72] Cf. *ibid.*, p. 148.

[73] Cf. *ibid.*, p. 76.

[74] J. London, *To build a Fire* [https://americanenglish.state.gov/files/ae/resource_files/to-build-a-fire.pdf].

O pluralismo ontológico hermenêutico de *Ser e tempo**

Róbson Ramos dos Reis**
Universidade Federal de Santa Maria (Brasil)

Metaontologia é o campo de investigação dedicado ao estudo dos fundamentos e da metodologia da ontologia (Inwagen, 1998; Berto & Plebani, 2015; Tahko, 2015). Neste campo ressurgiu uma concepção denominada de *pluralismo ontológico*, de acordo com a qual é preciso admitir diferentes maneiras de existir e não apenas diferenças entre categorias ontológicas de entes. Na formulação recente, busca-se justificar o pluralismo ontológico provando a sua consistência, refutando possíveis objeções (como, por exemplo, os argumentos a favor da univocidade de «existir»), e estabelecendo a necessidade de se admitir mais de um modo de ser (Turner, 2010; Spencer, 2012). Em razão do descrédito resultante da majoritária convicção de que o pluralismo ontológico seria inconsistente, considera-se que o desenvolvimento desta doutrina está apenas no início. Parte deste desenvolvimento consiste no exame de certas teorias pluralistas presentes na história da Metafísica. Neste sentido, recentemente inaugurou-se uma linha interpretativa do projeto de *Ser e tempo*, na qual se alega que Heidegger formulou um tipo de pluralismo ontológico (McDaniel, 2009; Tepley 2014; Kelly, 2014). Naturalmente, a controvérsia resultante brindou vários problemas de ordem metaontológica. Assim sendo, o objetivo da presente contribuição consiste em destacar a característica fenomenológica da argumentação metaontológica elaborada por Heidegger. Esta característica implica que o pluralismo ontológico do projeto de *Ser e tempo* ganhe uma determinação *modal* e *hermenêutica*, ao apresentar os modos de ser como possibilidades internas dadas na compreensão de ser.

1. Interpretações do pluralismo ontológico de *Ser e tempo*

A interpretação do projeto de *Ser e tempo* como um tipo de pluralismo ontológico tem início com a elucidação feita por McDaniel (2009), que entende os sentidos de ser como modos de ser. Modos de ser, por sua vez, são apresentados como maneiras de existir. Contudo, diferentemente de analisar «existir» como uma expressão unívoca (Inwagen, 1998; Szabo, 2003), McDaniel (2010) argumenta a favor de uma concepção de «existência» como sendo um termo análogo. De modo similar a Inwagen, McDaniel considera que o significado de «existência» é adequadamente capturado pelo quantificador existencial da Lógica de predicados de primeira ordem. Porém, para adequadamente apanhar o significado analógico de «existir», torna-se necessário adotar uma tese da variância quantificacional, de acordo com a qual os significados de «existir» são expressos por quantificadores existenciais restringidos e semanticamente primitivos (McDaniel, 2009, p. 303; 2010, p. 692). O pluralismo ontológico assume, deste modo, a feição de uma doutrina da variância quantificacional acrescida de uma teoria que estabelece a primazia semântica dos quantificares restringidos em relação ao quantificador existencial irrestrito.

Com base nesta análise, McDaniel apresenta os sentidos de ser analisados (ou simplesmente mencionados) em *Ser e tempo* como diferentes quantificadores existenciais restringidos. Subsistência *(Vorhandenheit)*, disponibilidade *(Zuhandenheit)*, vida *(Leben)*, existência *(Existenz)* e consistência *(Bestand)* são modos de ser, cujo significado é perfeitamente capturado e expresso por quantificadores existenciais restringidos e primitivos. De acordo com McDaniel, esta interpretação tem a seu favor um ganho interpretativo, porque permite mostrar como o pluralismo ontológico de *Ser e tempo* não sucumbe à confusão sentido-tipo (Matthews, 1972), dado que Heidegger aceitaria um modo geral de ser, mas que seria semanticamente secundário e não primitivo em comparação com os modos de ser particulares (McDaniel, 2009, pp. 299-300). Além disso, a interpretação quantificacional dos modos de ser também possibilitaria tornar inteligível de forma consistente uma das teses importantes da ontologia fundamental, a saber, que ser somente se dá na compreensão de ser (McDaniel, 2016, pp. 317-318).

Movendo-se em outro sentido, Kelly (2014) oferece uma interpretação que pretende ser filologicamente rigorosa em relação ao projeto de *Ser e tempo*, no intuito de exibir as condições necessárias e suficientes para algo contar como um modo de ser, Tais condições estão enunciadas em quatro alegações: cada modo de ser é um universal, define um âmbito, é uma classe natural de entes e, por fim, contém exigências normativas de conceitualização. A premissa básica na análise reside, por um lado, na aceitação de uma noção de universal como sendo algo predicável e suscetível de múltipla aplicação. Ser um predicável, por sua vez, significa poder ser verdadeiro ou falso de algo. Entre as instâncias dos predicáveis, prossegue a análise, contam-se propriedades, conceitos e expressões linguísticas. De outro lado, o passo subsequente da interpretação consiste em documentar textualmente que os modos de ser reconhecidos por Heidegger operam como predicáveis suscetíveis de aplicação múltipla. Portanto, os modos de ser são universais. Em termos gerais, esta interpretação é qualificada como aristotélica e realista, na medida em que os modos de ser designam classes naturais. É importante ressaltar que esta alegação é acrescida de um resultado analítico adicional, de acordo com o qual os modos de ser precisam ser compreendidos como conceitos e também como propriedades (Kelly, 2014, p. 674).

Coincidindo neste aspecto fundamental, e também divergindo da análise quantificacional, foi apresentada a *tese da propriedade* (Tepley, 2014, pp. 461-462). Segundo esta interpretação, os modos de ser precisam ser concebidos como propriedades especiais dos entes que possuem tais modos. A justificação da tese opera com duas linhas argumentativas. A primeira é documental, na medida em que Heidegger refere-se aos modos de ser como características e determinações dos entes. Dada a sinonímia entre «característica», «determinação» e «propriedade», segue-se que modos de ser são propriedades. A segunda linha baseia-se na consideração das funções ou papéis desempenhados por modos de ser: eles dão conta das similaridades entre entes, são expressos por predicados e são aquilo a que se referem os nomes abstratos. Considerando que estes são os três papéis desempenhados por propriedades, segunde-se que modos de ser são propriedades.

Como uma interpretação do pluralismo ontológico de *Ser e tempo,* porém, a tese da propriedade enfrenta-se com uma dificuldade básica, a saber, a

inconsistência com a doutrina da diferença ontológica. Se ser não é ente e se propriedades são entes, então ser e modos de ser não podem ser propriedades. Em razão disso, parte significativa da intepretação de Tepley é a elaboração de argumentos para sustentar que é concebível que nem todas propriedades sejam entes. Um dos argumentos baseia-se numa conjectura sobre o significado do conceito de ente. Caso «ser ente» signifique possuir um modo de ser específico ou particular, então algo que possui apenas um modo de ser geral, mas nenhum modo de ser específico, não seria ente em sentido estrito. A premissa subsequente sustenta que modos de ser são precisamente algo que é em sentido genérico, mas não desfruta de nenhum modo de ser específico. Ressalte-se que a justificativa requer um argumento adicional, pois é preciso mostrar que algumas propriedades não possuem nenhum modo de ser específico. Somente assim seria concebível que algo seja uma propriedade sem ser ente. Contudo, a vulnerabilidade exemplificada nesta última interpretação evidencia-se como bem distribuída entre as duas primeiras. Na próxima seção apresentarei algumas das principais objeções que foram dirigidas a estas interpretações do pluralismo ontológico de *Ser e tempo*.

2. Dificuldades metaontológicas

As referidas formulações do pluralismo ontológico não estão imunes a objeções filológicas e conceituais. Como reconstrução da ontologia fenomenológica projetada por Heidegger, toda interpretação precisa observar a consistência com a noção de diferença ontológica. Neste sentido, a suposição de que certas propriedades possam não ser entes, em razão de não desfrutarem de nenhum modo específico de ser, aparenta ser inconsistente com o reconhecimento da diferença entre propriedades e objetos. Além disso, caso se aceite a prioridade semântica dos modos específicos em relação ao modo geral de ser, então é claramente inconsistente assumir que algo tenha um modo de ser geral e nenhum modo específico.

Num nível mais básico, a tese da propriedade, que também está implicada na interpretação de Kelly, necessita de um argumento mais forte do que o apelo à sinonímia. O núcleo da questão consiste em que modos de ser também desempenham outras funções que não são de determinação e de

responder por similaridades entre entes. Esta dificuldade também é visível na interpretação quantificacional dos modos de ser. O ponto sensível não consiste em que a intepretação quantificacional, caso implique a admissão de que «existência» seja uma propriedade de segunda ordem, também implicaria uma variante da tese da propriedade. A dificuldade reside na aceitação de que o modo genérico de ser tenha o significado de «existir» (tal como é capturado pelo quantificador existencial na Lógica formal). Heidegger é explícito ao atribuir aos modos de ser uma função normativa em relação aos comportamentos intencionais, por exemplo, na individuação própria, nas ocupações com utensílios, na percepção, na interação com outras pessoas, com animais e plantas e também na tematização. Tal função normativa deve ser capturada por qualquer interpretação dos modos de ser, o que não é evidente na tese da propriedade e na formulação quantificacional da noção de modo de ser.

Nesta direção, há um importante papel que Heidegger associa com ser e com os modos de ser. Este papel é visível na relação entre os conceitos de ser e verdade, que recebe a denominação de «o caráter de verdade de ser» (Heidegger, 1975, p. 25). Sem formular como uma objeção às interpretações do pluralismo ontológico de *Ser e tempo*, Withy (2018, pp. 249-251) exibe com clareza o ponto, ao elucidar o significado do conceito de ser como incluindo também a dinâmica de presenciar significativo, o chegar à patência dos entes na estrutura do algo enquanto algo. O conceito de modos de ser, portanto, não significa apenas existir ou estar determinado, mas a dinâmica de levar os entes à condição de patência significativa.

As dificuldades listadas dizem respeito ao problema metaontológico do significado do conceito de modo de ser. Porém, há uma linha crítica mais básica que atinge a própria possibilidade de enunciar o pluralismo ontológico. McManus (2013) é da opinião que o problema do sentido de ser em geral corresponde à exigência de diferenciar modos irredutíveis de ser. Além disso, o pluralismo ontológico seria a via necessária para evitar os pseudoproblemas da tradição metafísica como um todo, na medida em que seriam derivados da indiferença ontológica. Em conexão com esta orientação crítica, o projeto da ontologia fundamental também estaria dirigido para a questão da unidade dos diferentes modos de ser. Não obstante a necessidade de reconhecer diferentes modos de ser, McManus sustenta que os conhecidos problemas em torno do conceito de analogia

comprometeriam o pluralismo ontológico com um sério limite de inteligibilidade e expressabilidade. Em última instância, as dificuldades relacionadas com a analogia dos modos de ser implicariam que a teoria ontológica do pluralismo ontológico não poderia ser linguisticamente expressa de maneira adequada. A inefabilidade do pluralismo ontológico representaria, além disso, a falta de um campo temático unificado para a própria ontologia (McManus, 2013, pp. 668-671).

Com base na aceitação da tese da diferença ontológica, Withy (2018) também chega a um resultado similar. Dado que ser não é ente, então o aparecer significativo dos entes, possibilitado pela vigência normativa dos modos de ser, não poderia ser sequer tematizado. Considerando que ações constituintes e acontecimentos precisam ser subsumidos à categoria de entes, então não se pode visar os modos de ser como acontecimentos ou como o resultado de ações de constituição. Em suma, não há caminho adequado que conduza a ser e aos modos de ser (Withy, 2018, p. 254).

Todas as dificuldades apresentadas são de natureza metaontológica, porque se referem ao conceito de modo de ser, problematizando de diferentes maneiras o que se entende por tal noção. Determinar se modos de ser são propriedades, universais, classes naturais, normas de presenciamento ou maneiras de existência demanda a fixação das condições que devem ser satisfeitas para que algo seja um modo de ser. Além disso, as dificuldades relativas à inefabilidade e à orientação temática na elucidação dos modos de ser referem-se ao campo da metodologia da ontologia. Neste ponto revela-se a importância dos temas metodológicos na metaontologia, porque a solução da questão sobre como estão dados e como se tematiza modos de ser se apresenta como a via para encontrar as soluções para o problema conceitual da natureza dos modos de ser e também para a pergunta pela expressabilidade do pluralismo ontológico. Formularei a seguir a sugestão de que a metaontologia fenomenológica subjacente ao projeto de *Ser e tempo* oferece uma solução hermenêutica para as duas questões metaontológicas identificadas.

3. Formalização na metaontologia fenomenológica

Apesar da grande diferença na elucidação do conceito de modo de ser como uma propriedade ou conceito, por um lado, e como um quantificador

existencial, por outro, há não obstante uma convergência das duas interpretações em uma mesma base metodológica: a admissão de que nas linguagens há expressões que «cortam a realidade nas juntas». Nestas interpretações aceita-se que a análise de uma classe de expressões linguísticas privilegiadas (*elite expressions*, Spencer, 2012, pp. 912-914) é a via adequada para elucidar a noção de modo de ser. Deste modo, Kelly (2014, p. 671) opera com a noção de predicável *(predicable)* para, a partir do exame da maneira como operam os modos de ser, inferir que eles são conceitos e propriedades. McDaniel, por sua vez, atua em dois movimentos. Inicialmente, assumindo que o significado geral de ser é capturado pela quantificação existencial na Lógica simbólica e, a seguir, examinando por eliminação quais os símbolos da Lógica *standard* de primeira ordem expressariam modos de ser sem violar a condição da diferença entre ser e ente. O resultando é que nem símbolos para constantes (nomes), nem predicados satisfazem esta condição, restando tão somente o quantificador existencial. Adicionalmente, torna-se necessário introduzir uma teoria da variância quantificacional e uma semântica que faça justiça para a característica primitiva dos quantificadores existenciais restringidos em relação ao quantificador existencial irrestrito (McDaniel, 2009, pp. 301-302).

A metaontologia opera nestes contextos com base na análise conceitual por referência à elucidação de expressões linguísticas privilegiadas que expressariam os modos de ser. Apesar de não endossar o pluralismo ontológico, Inwagen também procede com esta metodologia, ao argumentar que o significado de ser é idêntico ao de «existir», o qual seria perfeitamente capturado na análise lógica da quantificação existencial. Neste entendimento, a introdução de variáveis e quantificadores não é a fonte do significado de «existir», mas uma simples arregimentação e abreviação dos significados das expressões correspondentes na linguagem comum (Inwagen, 1998, pp. 238, 240). Observa-se como a análise conceitual, através da identificação de expressões privilegiadas e a clarificação do seu significado apelando para alguns métodos da Lógica simbólica, surge como um dos recursos centrais na metaontologia do pluralismo ontológico.

De um ponto de vista fenomenológico é natural que este tópico seja objeto de uma indagação fundamental. Naturalmente, não se trata de negar que a

elucidação lógica das formas de expressão linguística dos modos de ser seja uma complexa e potente ferramenta metaontológica. No caso da fenomenologia operante em *Ser e tempo*, pode-se distinguir dois aspectos gerais na elaboração metódica da questão metaontológica sobre o significado da noção de modo de ser. O primeiro é o reconhecimento do que Robert Hanna (1986) chamou de o caráter «sublime» da Lógica. Este traço refere-se ao *status* ambivalente da Lógica. De um lado, a Lógica possui uma condição ontologicamente privilegiada, dado que os métodos lógicos sempre determinaram amplamente a investigação ontológica, mas, de outro, ela mesma possui um *status* ontológico não clarificado. Naturalmente, isto não significa desconhecer o grande desenvolvimento da Filosofia da Lógica, mas sim a sugestão de que o estatuto ontológico da própria Lógica não é algo plenamente clarificado, caso não seja obscuro.

Na tradição fenomenológica este é um tema bem conhecido, e Heidegger fez o esforço, com base numa análise genealógica, de mostrar como operam compromissos ontológicos nos vários níveis que tornam possível a análise e simbolização lógicas. Hanna (1998, pp. 275-277) mostrou com precisão como a análise genética feita por Heidegger evidencia o *status* ontológico dos signos lógicos, que se manifesta na própria gênese dos signos, como também no asseguramento de seu envolvimento referencial com base na interpretação lógica (combinação sintática com uma constante individual, cuja denotação é assegurada pela atribuição de um objeto de um domínio previamente especificado). Assim sendo, um compromisso com uma ontologia da pura subsistência é trazido à tona a partir da análise da gênese dos signos lógicos elementares.

A consequência desta análise é dupla. Inicialmente, a Lógica e os métodos ontológicos correspondentes à análise lógica não podem ser inqualificadamente empregados na ontologia, especialmente no caso em que se pretende elucidar e justificar um pluralismo ontológico. Consiste em uma manifesta transgressão categorial elucidar a noção de modo de ser em geral com base em recursos metodológicos comprometidos com um dado modo de ser particular. Em segundo lugar, os recursos metodológicos para elaborar e solucionar problemas metaontológicos precisam ser ampliados com o apelo a outros instrumentos de elucidação. Esta ampliação é exatamente uma das contribuições fenomenológicas para a metaontologia.

Em termos mais gerais, tal contribuição se define como operação de formalização, no sentido próprio que este conceito adquire a partir do contraste com a generalização (Heidegger, 1995, pp. 57-62). A formalização fenomenológica consiste em tematizar um fenômeno, os modos de ser, a partir da consideração e elucidação da maneira como tal fenômeno se doa ou está dado. A maneira em que modos de ser estão acessíveis é o campo de tematização, a partir do qual tem início uma resposta ao problema sobre o que são modos de ser. Evidentemente, o suposto decisivo é que modos de ser possuem uma forma de acesso na qual estão dados.

A estruturação deste marco fenomenológico feita por Heidegger é bem conhecida. Ser e modos de ser pertencem a entes. Entes estão descobertos e acessíveis em comportamentos intencionais. Nos comportamentos intencionais reside uma antecipação compreensiva do modo de ser correspondente ao correlato intencional do comportamento (Heidegger, 1975, pp. 13-14, 99-101). Em suma, modos de ser estão dados em uma compreensão situada na estrutura dos comportamentos intencionais. De um ponto de vista metodológico, a doação compreensiva dos modos de ser implica que a via para a determinação do significado do conceito de modo de ser reside numa tematização da própria compreensão de ser. Assim sendo, a metaontologia fenomenológica acrescenta à caixa de ferramentas da análise conceitual a tematização da compreensão de ser, que é assumida como via para responder à pergunta sobre o que são modos de ser. Esta é a razão inicial para qualificar como hermenêutico o pluralismo ontológico de *Ser e tempo*.

4. Compreensão de ser como possibilidade

Dois resultados da análise da estrutura existencial da compreensão são fundamentais para elucidar o que são os modos de ser. Primeiro, compreender tem o estatuto de um ser capaz, um poder-ser dotado da capacidade de abertura. Esta abertura é integral, no sentido de que é simultaneamente a abertura de si em possibilidades e também a abertura de configurações de significatividade que liberam os entes intramundanos em possibilidades.

Como poder-ser, o ser-em é cada vez poder-ser-no-mundo. Este não é aberto somente qua mundo como possível significatividade, mas o próprio pôr em liberdade do intramundano deixa esse ente livre em suas possibilidades (Heidegger, 1927, p. 144).

Por ser estruturada como projeto *(Entwurf)*, em todas as dimensões do que nela pode ser aberto a compreensão penetra em possibilidades. Compreender, portanto, significa projetar em possibilidades existenciais e em possibilidades dos entes intramundanos. Segundo, na projeção em possibilidades de si mesmo e de entes intramundanos acontece a abertura de ser. Na compreensão, enquanto projeção em possibilidades, reside compreensão de ser.

No estar projetado de seu ser no por-mor-de *(Worumwillen)*, unido com o estar projetado na significatividade (mundo), reside abertura do ser em geral. No projetar em possibilidades já foi antecipada a compreensão de ser (Heidegger, 1927, p. 147).

Estes dois resultados sugerem a hipótese de que os modos de ser, que estão abertos na compreensão projetiva em possibilidades existenciais, devam ser eles mesmos concebidos como possibilidades. Dado que a compreensão de ser acontece no projetar-se em possibilidades, os próprios modos de ser precisam ser entendidos como uma classe especial de possibilidade.

Usualmente, a noção de possibilidade é analisada no âmbito das noções modais. Neste contexto, é conhecida a exigência feita por Heidegger para ampliar o escopo do tratamento filosófico das noções modais. Além da significação lógica, seria preciso reconhecer uma diferença interna na acepção ontológica de «possibilidade». Neste contexto, ao possível como categoria modal da subsistência seria acrescido a possibilidade como determinação existencial (Heidegger, 1927, p. 144). Ademais, também é preciso diferenciar a possibilidade existencial em relação às aptidões dos organismos animais e vegetais (Heidegger, 1983, p. 343). Considerando que estes significados são internos aos modos de ser, é plausível supor que a noção de possibilidade requerida para elucidar os modos de ser possua uma significação própria irredutível às anteriores. Efetivamente, Heidegger emprega com frequência a designação de «possibilidade interna» para caracterizar este tipo de possibilidade.[1]

De um ponto de vista formal, no entanto, as possibilidades internas e as possibilidades existenciais exibem uma similaridade, porque são classes de possibilidades dinâmicas (Wright, 1951, p. 28). Possibilidades dinâmicas são aquelas expressas em sentenças nas quais o operador modal «ser possível» é usado em conjunção com verbos no infinitivo. Por exemplo, de uma pessoa é correto dizer que ela pode pregar, construir, morar ou pensar. As possibilidades internas também são dinâmicas, apesar de que os modos de ser não sejam propriamente agentes. Neste caso, a *figura etymologica* «a possibilidade possibilita» expressa aquilo que os modos de ser deixam acontecer nos entes: uma dinâmica de determinação, individuação, existência e patência. Em suma, tomados como possibilidades internas, os modos de ser possibilitam determinar, individuar, existir e aparecer. Determinação, individuação, existência e verdade (no significado de patência) perfazem aquilo que os modos de ser, como possibilidades internas, possibilitam.

No projeto de *Ser e Tempo*, a interpretação temporal de ser em geral implicaria uma interpretação temporal dos modos de ser e de sua unidade. É plausível supor que o sentido temporal dos modos de ser também ofereça uma qualificação adicional do estatuto modal dos modos de ser. Neste sentido, elucidar os modos de ser com base na doutrina dos esquemas horizontais dos *ékstasis* da temporalidade é uma direção a ser desenvolvida numa análise mais completa da noção de possibilidades interna. Contudo, para o problema metaontológico de elucidação da noção de modo de ser, a interpretação dos modos de ser como possibilidades internas oferece um importante resultado geral. Sendo possibilidades de determinação, individuação, existência e verdade, os modos de ser não podem ser qualificados como propriedades ou como maneiras de existir. Conceber um modo de ser como um tipo de existência ou de propriedade incorreria na confusão categorial de caracterizar a condição a partir do condicionado. Visto mais exatamente, em razão de serem possibilidades internas, segue-se que aos modos de ser correspondem maneiras próprias de determinação por propriedades, maneiras de existência, de individuação e de patentização em comportamentos intencionais. Em sua unidade, e não isoladamente, estas qualificações são uma consequência de que modos de ser consistem em possibilidades internas.

Depreende-se do que foi visto até agora que a formalização fenomenológica implica que o pluralismo ontológico do projeto de *Ser e tempo* assume uma característica hermenêutica e modal. Na seção seguinte indicarei como a metaontologia fenomenológica oferece uma caracterização adicional para a noção de modo de ser a partir da consideração do tipo de individuação que é próprio da existência.

5. Individuação histórica como especificação categorial na dimensão existencial

Compreensão em sentido existencial significa a projeção integral em possibilidades. Como projeção em possibilidades existenciais, a compreensão estrutura a determinação existencial, ou seja, entes que possuem o modo de ser da existência ganham determinação a partir da projeção em possibilidades existenciais. A esta maneira de determinação corresponde, ademais, uma maneira de individuação. A individuação existencial, por sua vez, corresponde à dinâmica histórica de formação de uma constância de si mesmo. O movimento histórico é, pois, o domínio da individuação existencial, que é interpretada por Heidegger em termos da formação de uma constância existencial a partir da saída de uma projeção dispersa e impessoal em possibilidades existenciais. Com a formação de uma projeção não dispersa e não contingente —o existir como destino— acontece a individuação existencial (Heidegger, 1927, pp. 384-385).

De um ponto de vista formal, a individuação no modo de ser da existência evidencia uma característica modal. Heidegger apresenta a formação do existir próprio como sendo o encontrar e escolher não contingentes de possibilidades existenciais não contingentes. O existir como destino é a formação de necessidade na existência determinada por possibilidades existenciais. De outro lado, propriedade e impropriedade são especificações da projeção em possibilidades existenciais. A individuação existencial está qualificada, portanto, com um traço formal de especificação. Esta conclusão sugere que a relação de especificação, na medida em que qualifica formalmente a individuação existencial, seja um campo fenomenal promissor para a caracterização adicional da possibilidade interna.

Tomando por base uma análise dos tipos de relações de especificação ou de generalidade, Zuckermann (2015) sustentou que as especificações

acontecidas na existência possuem a forma da generalidade categorial. A individuação existencial aconteceria como uma dinâmica entre espécies categoriais, na medida em que propriedade e impropriedade devem ser entendidas como espécies categoriais do gênero categorial que é a projeção em possibilidades existenciais. Generalidade categorial é, segundo esta interpretação, o tipo de relação que vigora nas especificações existenciais.

O estudo da generalidade categorial insere-se numa análise que reconhece tipos de relação de generalidade. Ford (2011), seguindo uma linhagem iniciada com Brentano, distingue três formas de generalidade: acidental, categorial e essencial. A generalidade categorial exibe um comportamento excepcional, porque a relação entre gêneros e espécies categoriais não admite ser aprendida com base em propriedades diferenciadoras independentes. Ao contrário, uma espécie acidental pode ser perfeitamente analisada por referência a um gênero acidental e uma propriedade diferencial independente. No caso da generalidade categorial, toda propriedade diferenciadora que pode ser aduzida para a diferenciação não é logicamente independente da espécie categorial sob análise. Isto implica que não é possível oferecer uma definição não circulare no âmbito dos gêneros e espécies categoriais. Além disso, as espécies categoriais manifestam uma primazia metafísica em relação aos gêneros categoriais. Em outros termos, algo pertence a um gênero categorial em razão de pertencer a uma espécie categorial e não o contrário, como na forma acidental de generalidade.

É manifesto que este tipo de relação de generalidade possui relevância filosófica. Fenômenos que possuem este tipo de generalidade demandam uma epistemologia apropriada, além de manifestarem uma ontologia não familiar, na qual as especificações são prioritárias em relação aos gêneros. Não é possível examinar agora as dificuldades e características mais detalhadas exibidas na generalidade categorial, Não obstante, um aspecto fundamental da relação de generalidade categorial é relevante para avançar na análise da especificação existencial e também dos modos de ser como possibilidades internas.

A relação de generalidade categorial também é conhecida como a relação entre determináveis e determinados. As espécies categoriais, os determinados, são concebidos como variações em uma dimensão de determinação. Dimensão de determinação é um traço por referência ao qual

às espécies categoriais apresentam variações (Funkhouser, 2006, p. 551). Cores, que são exemplos recorrentes de generalidade categorial, podem variar por referência à saturação, brilho, matiz, que são as dimensões de determinação de cores. O decisivo aqui reside no conceito de dimensão. Fenômenos que exibem relações de generalidade categorial possuem traços que são dimensões de determinação. Na medida em que as especificações existenciais são do tipo categorial, então elas constituem variações em uma dimensão. Portanto, o modo de ser da existência é dotado de uma característica dimensional.

A característica dimensional da existência tem consequências ontológicas e teóricas importantes. Nela reside, por exemplo, a razão pela qual não é possível oferecer uma análise dos conceitos de propriedade e impropriedade existenciais que opere com a apresentação do gênero existencial e de alguma propriedade diferenciadora independente. A exigência de uma semântica indicativo-formal para os conceitos da análise existencial também é uma decorrência de que a individuação existencial aconteça como especificação categorial. Formularei a seguir a hipótese de que todos os modos de ser, e não apenas o modo de ser da existência, possuem um estatuto dimensional.

6. Possibilidades internas como dimensões normativas

A hipótese de que, se o modo de ser da existência possui um estatuto dimensional, então todos os modos de ser também devem ser concebidos como dimensões não pode derivar de uma falácia mereológica. De outro lado, também não se trata de atribuir um papel constitutivo para o modo de ser da existência e, com isso, inferir a característica dimensional de todos os modos de ser. Este argumento é derivado de outro argumento problemático, que concluiria que modos de ser têm uma constituição existencial em razão de que estão dados na compreensão de ser e que compreensão é uma estrutura existencial. Ao contrário, que os modos de ser estejam dados na compreensão não implica a redução de cada modo de ser à existência. Além disso, a hipótese referida não se estabelece a partir da prévia atribuição da forma categorial de generalidade para todos os modos de ser, mas tal presunção somente pode ser firmada com a elucidação de cada modo de ser em particular.

O argumento para estabelecer a tese de que as possibilidades devem ser concebidas como dimensões procede a partir da consideração da relação que vigora entre os modos de ser. Esta linha argumentativa foi sugerida por McDaniel (2010, p. 696), que considera a relação entre propriedades análogas e suas instâncias analógicas como sendo similar a relação entre propriedades determináveis e propriedades determinadas. De forma independente, Kelly (2014, p. 679) propôs a noção de inclusão de modos de ser numa hierarquia nidificada de tipos, sendo a relação de inclusão concebida como similar à relação entre determinável e determinado.

Apesar de não terem sido desenvolvidas na direção aqui adotada, estas indicações permitem a seguinte argumentação. A relação que há entre os diferentes modos de ser reconhecidos por Heidegger é de cooriginariedade, ou seja, nenhum deles é redutível a algum modo particular mais abrangente. Sendo variações disjuntivas (o que não implica necessariamente que um mesmo ente não possa desfrutar de mais de um modo de ser), cada modo de ser particular é igualmente primitivo. Esta característica também diz respeito à relação dos modos de ser particulares com o modo de ser genérico. Esta é a tese presente na alegação de que os quantificadores existenciais restringidos são semanticamente mais básicos do que o quantificador existencial irrestrito. Dado que a prioridade metafísica das espécies em relação ao gênero é uma nota distintiva da generalidade categorial, é plausível pretender que os modos de ser particulares são espécies categoriais do gênero categorial que, no presente caso, é o modo genérico de ser. Assim sendo, os modos de ser particulares são variações numa dimensão de determinação, a saber, o modo genérico de ser.

É evidente que este esboço argumentativo é rudimentar. Contudo, sendo admitido, não é artificial conceber ser como dimensão. Sendo variações ou especificações de uma dimensão, cada modo de ser particular e primitivo também seria dotado do estatuto dimensional. Neste ponto torna-se claro que o conceito de dimensão demanda uma elucidação que não se limite ao seu significado no contexto da relação determinável-determinado, isto é, da generalidade categorial. Neste sentido, Heidegger ofereceu algumas indicações que são decisivas para o seguimento da análise fenomenológica da noção de modo de ser.

Apesar de não apresentar uma análise sistemática da noção de dimensão, Heidegger fez observações pontuais que permitem esboçar os rudimentos

de um conceito formal de dimensão.[2] Dimensão é um âmbito de regra ou estipulação *(Maßgabe)* que acolhe uma multiplicidade. Na medida em que a multiplicidade acolhida é submetida à estipulação, a dimensão é um âmbito relacional. A dimensão pode sofrer modificações, sendo uma delas a dimensão propriamente espacial. Por fim, a dimensão é também um alcance ou extensão, uma travessia *de... até*, o que implica que nela reside um núcleo estrutural para elucidar o conceito de movimento.

Conceber o modo genérico de ser como uma dimensão em sentido formal significa, por conseguinte, entendê-lo como um âmbito de regras. Logo, ser é uma dimensão de normatividade. Neste caso, trata-se das normas da possibilidade interna, ou seja, regras de determinação, individuação, existência e patentização de entes. Estas regras complexas são, portanto, o que possibilita aos entes estarem determinados, individuados, existindo de maneiras específicas e sendo descobertos em comportamentos intencionais normatizados. Como âmbito de acolhimento de uma multiplicidade, o modo genérico de ser constitui a dimensão em cujas variações residem os modos particulares de ser. Por fim, como elemento formal do movimento, a dimensão ontológica contém a dinâmica de individuação e de chegada à patência. Na metaontologia fenomenológica, em resumo, os modos de ser devem ser concebidos como possibilidades internas e também como dimensões de normatividade.

7. Conclusão

Nesta contribuição apresentei os rudimentos de uma interpretação fenomenológica do pluralismo ontológico do projeto de *Ser e tempo*. O qualificativo «fenomenológico» resulta da explicitação da metaontologia rigorosa que Heidegger põe em operação na proposição do pluralismo ontológico. O marco fenomenológico caracteriza-se por determinar o significado do conceito de modo de ser a partir da consideração da maneira como os modos de ser estão dados, ou seja, na compreensão de ser. Portanto, a resposta à pergunta sobre o que são modos de ser resulta da tematização da compreensão de ser. Daqui resulta que os modos de ser consistem em possibilidades internas, as quais devem ser entendidas como dimensões em sentido formal, ou seja, como âmbitos de regras de existência, individuação, determinação e verdade. O procedimento

metaontológico e o resultado obtido justificam a caracterização deste tipo de pluralismo ontológico como hermenêutico e modal. A formalização fenomenológica, por outro lado, é uma via metodológica que também abre a perspectiva de uma resposta para o problema da suposta inefabilidade do pluralismo ontológico. Este tema, contudo, excede os limites do presente trabalho.

No âmbito do debate atualmente em curso, a presente interpretação não entende os modos de ser como propriedades, mas como abrangendo uma norma de determinação (que em casos particulares ocorre por instanciação de propriedades de estado). Além disso, os modos de ser implicam maneiras de existir, mas não são apenas tipos específicos de existência. Um ganho adicional da noção modal de modo de ser consiste, além disso, em incluir a individuação e a patentização dos entes como aspectos normatizados nas possibilidades internas. Por fim, o entendimento dos modos de ser como dimensões relaciona-se com a natureza categorial da relação de generalidade entre o modo geral e modos particulares. Esta consequência está na base da justificação da primazia dos modos particulares em relação ao modo geral de ser. Dela também se derivam orientações centrais para a epistemologia e para a semântica da elucidação dos modos de ser.

Para uma elaboração menos introdutória, a presente interpretação precisa considerar três linhas adicionais de investigação. A primeira relaciona-se com o tema da normatividade dos modos de ser. De imediato apresenta-se o problema da conexão entre possibilidades existenciais e possibilidades internas. Mais exatamente, como deve ser concebida a conexão entre a normatividade existencial e as dimensões de normatividade dos demais modos de ser? Nesta direção, a saturação com metáforas nas indicações de Heidegger sobre este problema precisa ser reduzida com uma análise fenomenológica detalhada (Withy, 2018, p. 252). O que significa exatamente que a compreensão se projeta em dimensões de normatividade? Além disso, o que significa que os entes estejam acolhidos em dimensões de normas ontológicas? Por fim, qual é a mereologia requerida para apresentar a unidade dos modos de ser como sendo a unidade de dimensões de normatividade? Uma segunda linha de questões relaciona-se com o problema do movimento nas dimensões ontológicas. De um lado, está a questão da formação de individuação. De outro, o movimento de patentização dos entes, ou seja, a dinâmica pertinente ao caráter de verdade

do ser. Aqui passa a terceira linha de investigação, concernente ao problema da finitude dos modos de ser. As possibilidades internas são condicionadas por uma negatividade que se deixa perceber em dois temas. De um lado, a imbricação entre ocultamento e desocultamento dos modos de ser e, de outro, a perda da vigência como origem da normatividade dos modos de ser (Withy, 2017; Crowell, 2008). Apesar de representarem linhas de investigação ainda não desenvolvidas, as questões identificadas tornam manifesta a potência teórica de uma metaontologia conduzida com a fenomenologia. Tal potência evidencia a relevância filosófica, e não apenas histórico-filológica, da investigação sobre os temas e conceitos elaborados fenomenologicamente no projeto de *Ser e tempo* (Crowell, 2018).

Bibliografia

BERTO, F. e PLEBANI, M., *Ontology and metaontology. A contemporary guide*, Londres, Bloomsbury Academic, 2015.

CAPLAN, B., «Ontological Superpluralism», *Philosophical Perspectives* 25 (2011), pp. 79-114.

CROWELL, S., «Measure-Taking: Meaning and Normativity in Heidegger's Philosophy», *Continental Philosophy Review* 41 (2008), pp. 261-276.

—, «Of Paths and Method: Heidegger as a Phenomenologist», em Gregory, F. e Polt, R. (eds.), *After Heidegger?*, Londres/Nueva York, Rowman & Littlefield, 2018, pp. 211-221.

FORD, A., «Action and generality», en A. Ford, J. Hornsby e F. Stoutland (eds.), *Essays on Anscombe's «Intention»*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, pp. 76-104.

FUNKHOUSER, E., «The Determinable-Determinate Relation», *Noûs* 40 (2006), pp. 548-569.

HANNA, R., «On the Sublimity of Logic: A Heideggerian Analysis», *The Monist* 69 (1986), pp. 264-280.

HEIDEGGER, M. [1927] *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986.

—, [1975] *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.

—, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.

—, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Kelly, H., «Heidegger the Metaphysician: Modes of Being and Grundbegriffe», *European Journal of Philosophy* 24 (2014), pp. 670-693.

Matthews, G., «Senses and Kinds», *The Journal of Philosophy* 69 (1972), pp. 149-157.

McDaniel, K., «Ways of Being», en D. Chalmers, D. Manley e R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford, Clarendon Press, 2009, pp. 290-319.

—, «A Return to the Analogy of Being», *Philosophy and Phenomenological Research* 81 (2010), pp. 688-717.

—, «Heidegger and the "There Is" of Being», *Philosophy and Phenomenological Research* 93 (2016), pp. 306-320.

McManus, D., «Ontological pluralism and the Being and Time project», *Journal of the History of Philosophy* 51 (2013), pp. 651-673.

Mitchell, A., «The Exposure of Grace: Dimensionality in Late Heidegger», *Research in Phenomenology* 40 (2010), pp. 309-330.

—, *The Fourfold. Reading the Late Heidegger*, Evanston, Northwestern University Press, 2015.

Reis, R., *Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*, Río de Janeiro, Via Vérita, 2014.

—, «Pulsão e dimensão: Heidegger e a estrutura da aptidão orgânica», *Trans/Form/Ação* 41 (2018), pp. 191-212.

Spencer, J., «Ways of Being» *Philosophy Compass* 7 (2012), pp. 910-918.

Szabo, Z., «Nominalism», en M. Loux y D. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Londres/Nueva York, Oxford University Press, 2003, pp. 11-44.

Tahko, T. E., *An introduction to Metametaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Tepley, J., «Properties of Being in Heidegger's Being and Time», *International Journal of Philosophical Studies* 22 (2014), pp. 461-481.

Turner, J., «Ontological Pluralism», *The Journal of Philosophy* 107 (2010), pp. 5-34.

Withy, K., «Concealing and Concealment in Heidegger», *European Journal of Philosophy* 25 (2017), pp. 1496-1513.

—, «Still, the Unrest of Question of Being», em F. Gregory e P. Richard

(eds.), *After Heidegger?*, Londres/Nueva York, Rowman & Littlefield, 2018, pp. 223-231.

INWAGEN, P. v., «Meta-ontology», *Erkenntnis* 48 (1998), pp. 233-250.

WRIGHT, G. H. v., *An Essay in Modal Logic*, Ámsterdam, North-Holland Publishing Company, 1951.

ZUCKERMAN, N., «Heidegger and the essence of Dasein», *The Southern Journal of Philosophy* 53 (2015), pp. 495-516.

---

* Este trabalho recebeu o apoio do CNPq/Brasil.

** Professor Titular no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria.

[1] Para um exame preliminar desta noção, cf. Reis, 2014, pp. 190-202.

[2] Para uma apresentação do conceito formal de dimensão, bem como a sua desformalização no marco da ontologia do modo de ser da vida, cf. Reis, 2018. Sobre a noção de dimensão na obra tardia de Heidegger, cf. Mitchell, 2010 e 2015, pp. 121-128.

La interpretación ontológica de la moralidad

Heidegger y la filosofía práctica de Kant*

Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid (España)

La presencia de Kant en ***Ser y tiempo***

La ocupación intensiva de Heidegger con Kant a partir de 1925 constituye, como es bien sabido, uno de los pilares de su pensamiento en los años de elaboración de *Ser y tiempo* y, sobre todo, en el tiempo inmediatamente posterior, durante el período que ha dado en llamarse «metafísica del *Dasein*». Testimonio de esa dedicación son, por supuesto, el *Kantbuch* (1929) y el curso del semestre de invierno 1927-1928, «Interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura*», pero también el curso del semestre de verano de 1927, «Los problemas fundamentales de la fenomenología», las numerosas referencias a Kant en los cursos «Lógica» (1925), «Principios metafísicos de la lógica» (1928), así como en «De la esencia del fundamento» (1929), terminando con el curso «De la esencia de la libertad humana» (semestre de verano de 1930), consagrado íntegramente a una interpretación del tratamiento kantiano de la libertad.

Si tomamos *Ser y tiempo* como referencia básica para entender el lugar que el pensamiento kantiano desempeña en el proyecto de una ontología fundamental, prolongada en la metafísica del *Dasein*, es obligado empezar por atenerse a la adscripción «oficial» que Heidegger le atribuye en el plan de la obra, a saber: el primer apartado —«La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo como estadio previo de una problemática de la temporalidad *(Temporalität)*»— de una segunda parte destinada a examinar «Los trazos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de la temporalidad».

Aunque no ha sido, como tal, publicado, conocemos suficientemente lo que debería haber contenido este primer apartado a través del libro sobre Kant de 1929 y del curso de 1927-1928, por lo que su no publicación no supone una laguna en la obra heideggeriana; por el contrario, quizá sea uno de los aspectos más conocidos y debatidos de la obra de Heidegger, a lo que contribuyó, sin duda, la célebre discusión con Ernst Cassirer en el verano de 1929. Pero *Ser y tiempo* contiene muchas más referencias a Kant, que jalonan todo el libro y que muestran que este estaba presente en la labor constructiva de la analítica existencial; y no como un mero objeto de confrontación, sino como *indicación de camino y medio de aclaración del propio pensamiento*.[1] Esto es perfectamente acorde con la idea de «destrucción fenomenológica», que no es una labor posterior que se emprenda cuando ya está realizado el análisis fundamental del *Dasein* ni tampoco una labor antecedente que ponga la investigación en guardia contra la posible distorsión de los conceptos heredados. La presentación discursiva de un escrito casi nunca se identifica con la forma efectiva en que un pensamiento se ejerce. Por eso la disposición de la obra, con el proyecto de una *segunda* parte destinada a dar cuenta de determinados estadios históricos en la problemática de la relación ser-tiempo, y la exposición introductoria de una *doble tarea* (*SZ,* 15) —la analítica ontológica del *Dasein* y la destrucción de una historia de la ontología— pueden dar la falsa impresión de que la destrucción es un momento que puede abordarse separadamente del ejercicio analítico. Por el contrario, si se leen con detenimiento los textos heideggerianos, se aprecia, incluso en la construcción sintáctica, que las referencias, explícitas o tácitas, a posiciones de la tradición desempeñan el papel *positivo* de medios de abrir espacio al pensamiento propio, son formas que contribuyen a dimensionar, calibrar y precisar lo que el propio análisis va logrando. La destrucción, con independencia de que luego pueda ser temáticamente desarrollada y expuesta por separado, está incrustada en la manera efectiva en que se ejecuta el pensamiento y la vemos por eso operar en el seno de los análisis fenomenológicos que conducen a establecer los diversos existenciales.

Desde el § 6, en el que Heidegger hace un breve esbozo de los tres momentos históricos en los que ha de detenerse la destrucción (Kant, Descartes, Aristóteles), se aprecia el carácter positivo pero ambivalente de la contribución de Kant al proyecto de la Ontología fundamental. En los dos

momentos temáticos más decisivos de la confrontación con Kant que registra *Ser y tiempo*, respecto del tiempo (*SZ*, 23) y del sí mismo (*SZ*, 318-321), el dictamen es el mismo: Kant fue el primero que dio pasos decisivos en la dirección correcta, pero, gravado por el peso de la ontología tradicional, no pudo ver la radicalidad del problema ontológico de fondo que estaba en juego.[2] El doble obstáculo que, según Heidegger, impidió a Kant acceder a una visión adecuada del problema indica de manera muy exacta el marco en el que se produce la destrucción fenomenológica, es decir, la apropiación positiva del pensamiento kantiano: «la omisión de la pregunta por el ser y, en conexión con ella, la falta de una ontología temática del *Dasein*, dicho kantianamente, de una analítica ontológica de la subjetividad del sujeto» (*SZ*, 24). La primera omisión, que afecta al papel decisivo del tiempo en la comprensión del sentido del ser en general, no es propiamente tratada en el texto: será desarrollada en el libro de 1929 y preparada en el curso de 1927-1928, con su epicentro en la célebre interpretación del esquematismo trascendental. La segunda, sin embargo, afecta de lleno al análisis de la existencia que constituye el grueso de la obra. Pues todo él tiene como meta ofrecer la constitución ontológica del ente que comprende el ser, que somos nosotros, los hombres, y ello en constante confrontación con la filosofía moderna de la subjetividad que, en el plano estrictamente ontológico, es pura prolongación de la metafísica clásica. La referencia a Kant es aquí obligada y así, en efecto, Kant aparece como el hilo conductor para acceder al concepto existencial de «sí mismo» *(Selbst)*, que no es otra cosa que una reapropiación transformadora del núcleo de la idea moderna de sujeto.[3]

Lo llamativo es que todas estas apariciones del pensamiento kantiano en *Ser y tiempo* son casi exclusivamente de la filosofía teórica; nunca, o mejor, casi nunca, de la filosofía práctica. Lo cual puede justificarse por el hecho de que la ontología, en el sentido amplio en que Heidegger la presenta en la «Introducción», como la dilucidación y exposición del sentido de ser, es, obviamente, una empresa teórica, y por su parte la ontología, tal como la entiende Kant, como analítica del entendimiento puro, constituye el núcleo central de la *Crítica de la razón pura*. Pero las cosas no son ya tan claras si se considera que la labor preliminar o fundacional de esa ontología, el análisis de la existencia, adopta como hilo conductor una idea previa del ser del *Dasein*, la existencia como haber de ser *(Zu-sein)* (§ 9), que está

claramente tomada de la experiencia pre-filosófica del poder-ser implícito en toda acción o comportamiento humanos, en cuanto estos son siempre realización de posibilidades. Se trata claramente de un concepto práctico de ser que lleva consigo la idea de una autorrealización y autoapropiación del *Dasein*.[4] La teoría kantiana de la razón práctica no sería, pues, siguiendo este hilo conductor, una interlocutora irrelevante. Sin embargo, su presencia es muy escasa, si se la compara al menos con el trasfondo de la praxis aristotélica, tan presente en toda la primera sección de la obra, resultado de la intensa labor de interpretación de Aristóteles que Heidegger había desarrollado durante los primeros años de la década de 1920.[5] Esta ausencia es particularmente notoria en el § 64, donde, al tematizar el modo en que Kant se aproxima al ser del yo, Heidegger solo toma en consideración la apercepción trascendental, el «yo pienso que ha de poder acompañar a todas mis representaciones», y nada del yo como sujeto de la acción moral, como si solo el tipo de ser de ese «acompañar» representaciones fuera el asunto decisivo para el problema ontológico. Muy poco después, sin embargo, en el curso de verano de 1927, la «personalidad moral» será, frente a la «personalidad trascendental», la que suministre la base para acceder a la estructura ontológica del sujeto;[6] de esta manera, los textos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* sustituirán a la *Crítica de la razón pura* en la tarea de interpretar la concepción kantiana del ser del sujeto.

Si volvemos al proyecto de *Ser y tiempo,* podríamos decir que la apropiación del Kant teórico, con la doctrina del esquematismo como centro, cumple un papel esencial en la determinación del horizonte trascendental de la comprensión de ser que vincula ser y tiempo, pero que es el Kant práctico el que indica el camino para la tarea preparatoria de la analítica existencial, pues, en expresión del propio *Ser y tiempo,* la «metafísica de las costumbres» no es otra cosa que una «ontología del *Dasein*» (*SZ,* 292). Resulta por eso extraño el escaso papel que la filosofía moral kantiana desempeña en el desarrollo de la analítica existencial.

No obstante, *Ser y tiempo* registra, en un momento determinante del proceso analítico, una confrontación directa con la filosofía moral de Kant, que, aunque escasa, resulta muy significativa e iluminadora del nivel y los límites en que se mueve el análisis ontológico-existencial. Me refiero a la

interpretación de la conciencia moral, que constituye lo que podríamos denominar el *primer paso de la interpretación ontológica de la moralidad,* que Heidegger, siguiendo la presentación kantiana, realiza.

Primer paso: la interpretación existencial de la conciencia moral

Empecemos por recordar el lugar metódico en el que *Ser y tiempo* aborda el análisis existencial de la conciencia, pues es lo que delimita su finalidad y su alcance, es decir, el significado del resultado posible que se espera lograr. Solo a partir de aquí se pueden entender las referencias, altamente críticas, a Kant que el texto contiene.

La segunda sección, como es bien sabido, emprende un análisis sistemático de la idea existencial de propiedad *(Eigentlichkeit),* que hasta entonces había aparecido de manera puramente formal, derivada de la indicación formal de la *Jemeinigkeit,* es decir, como una posibilidad alternativa a la peculiar manera de tenerse a sí mismo que ponía de manifiesto el «uno mismo». Y lo hace en virtud de la exigencia fenomenológica de originariedad, de buscar la situación hermenéutica en la que el *Dasein* se dé a sí mismo como sí mismo, deshaciendo por tanto la tendencia al encubrimiento que anida en la «cotidianidad de término medio» y que constantemente había salido al paso a lo largo de toda la primera sección. La propiedad es entonces una posibilidad existentiva que, de poder ser ejecutada, tendría un alto valor metódico, pues en ella residiría el momento de plena autotransparencia que Heidegger denomina «verdad de la existencia» (*sz,* 221). Pues bien, en la tarea de mostrar en qué podría consistir esa manera alternativa de ser y cuál sería su estructura existencial, el capítulo primero, dedicado al estar vuelto hacia la muerte, había afrontado la exigencia hermenéutica de asegurar que el análisis tuviera en el haber previo la totalidad del ser del *Dasein,* una totalidad que se revela en sí misma problemática, dado que la estructura de *proyecto* arrojado que le constituye se opone, al menos en apariencia, a una totalización. Pero la experiencia habitual de la muerte, tal como se encuentra en la cotidianidad, a pesar de sus posibles velamientos, proporciona al análisis la base preontológica, el fenómeno al que acudir si se quiere que la posible totalidad tenga un fundamento *in re* y no sea una construcción artificiosa. Y, en efecto, el análisis existencial expone interpretativamente en la idea de

anticipar o preceder a la muerte *(Vorlaufen in den Tod)* una *posibilidad* de totalización que, a la par, pone de manifiesto un posible modo *propio* de comportarse respecto de la muerte, velado en la visión cotidiana. Pero con ello el análisis fenomenológico-ontológico solo ha mostrado, extrayéndola del fenómeno de la comprensión habitual de la muerte, una *posibilidad* existencialmente coherente y propia de ser respecto de la muerte, no que tal posibilidad se realice ejecutivamente en actos ónticos determinados.[7] Se hace entonces necesario indagar en la posibilidad real de un modo propio de existencia, del cual forma parte el modo propio de estar vuelto hacia la muerte. *Es esta ejecutividad lo que proporciona el análisis de la voz de la conciencia*, pues Heidegger cree ver en ella la atestiguación efectiva de que tal modo propio no es una invención de la filosofía, sino una experiencia real pre-filosófica.

El lugar metódico y sistemático que el análisis ontológico-existencial reserva a la conciencia moral es, pues, claro: ser el testimonio óntico que atestigüe el paso de posibilidad a realidad de la existencia propia. Ahora bien, la forma existencial de tal paso venía ya prefigurada por el tratamiento del «uno» (*sz*, 130), que ahora se repite al comienzo del análisis: en la medida en que el uno mismo es la forma inmediata y habitual como el *Dasein* es un yo, el sí mismo propio solo puede ser una modificación existentiva, óntica, del uno, que revierta la omisión fundamental en que la vida, vivida como «uno mismo», se basa: la ocultación del carácter de posibilidad de los comportamientos y, por tanto, la elección implícita que los soporta. Por eso, la transformación hacia la propiedad es una reparación de esa falta de elección, lo que comporta *un elegir de doble grado* (que, naturalmente, es simultáneo): elegir una determinada conducta y elegir conscientemente el hecho mismo de elegirla, es decir, asumirla como la posibilidad que es. Una modificación así entendida es necesariamente un *acto de ruptura*, que no se limita a rehacer un comportamiento, sino que corta con toda una actitud, que quiebra un modo asentado de ser. Una quiebra de ese orden no es, ciertamente, algo habitual, pero tiene que encontrarse en la cotidianidad un fenómeno que dé pie a ella, pues, de lo contrario, la «verdad de la existencia» no pasaría de una filosófica «solución imaginativa». Es indudable que la razón que mueve a Heidegger a tomar la voz de la conciencia como banco de prueba de la atestiguación buscada es el sentido de ruptura del discurrir normal de la vida que ella por

lo general significa: la conciencia, al recriminarnos algo o al reclamarnos algo, obliga a detenerse y reflexionar —a «salir» del tráfico cotidiano— y a ver la vida, realizada o por realizar, desde un punto de vista que la cuestiona.

Pues bien, al analizar el posible sentido ontológico de la conciencia moral, Heidegger alude a Kant de manera directa y nítidamente crítica en dos pasajes, que tienen como tema «la imagen kantiana del tribunal de la conciencia» (*sz,* 271). De ella señala: «que Kant haya colocado como idea rectora de su interpretación de la conciencia la imagen del tribunal no es algo fortuito, sino algo sugerido por la idea de la *ley* moral, aun cuando su concepto de moralidad esté muy lejos de toda moral utilitaria y de todo eudemonismo» (*sz,* 293). Heidegger emparenta claramente esta imagen, que preside la referencia de Kant a la conciencia en la *Crítica de la razón práctica*[8] y en la *Metafísica de las costumbres,*[9] con la interpretación común, que siempre ve la conciencia ligada a la violación de leyes y normas (*sz,* 283, 288), seguida del correspondiente sentimiento de culpa, y el cálculo de culpabilidades e inocencias, infracciones y sanciones (*sz,* 283, 288, 289, 292). La concepción kantiana de la conciencia es, pues, una teorización de la visión común y habitual, según la cual «la conciencia comparece en la experiencia como un juez y un amonestador con el que el *Dasein* trata calculando» (*sz,* 293). Ahora bien, esa visión supone, para el análisis ontológico, un claro encubrimiento del fenómeno, acorde con el hecho de que la comprensión inmediata y regular que el *Dasein* tiene de sí mismo es, por lo general, un reflejo del modo de ser de las cosas y los asuntos de que se ocupa. ¿En qué sentido la imagen del tribunal es encubridora del fenómeno de la conciencia? ¿Por qué esa imagen extravía el análisis fenomenológico a los ojos de Heidegger?

Para comprender cabalmente esta cuestión es necesario recordar tres cosas elementales referentes al análisis fenomenológico: 1) que lo que tiene que ser llevado a una «mostración expresa» es lo que a la visión inmediata y habitual no comparece, aunque forme parte de lo que comparece; y esto es esencialmente para Heidegger el *ser* del ente; si la ontología solo es posible como fenomenología es justo por ello, porque ella tiene como tarea hacer comparecer lo que inmediata y regularmente no aparece, pero puede aparecer si se levantan los encubrimientos que la velan o deforman, y este ocultamiento como desfiguración es el más habitual y peligroso (*sz,* 36), de

ahí que el análisis fenomenológico sea necesariamente hermenéutico, crítico-interpretativo de las deformaciones del fenómeno; 2) que la clave interpretativa del ser del *Dasein* es la idea de existencia (haber de ser, tener el ser como una tarea *mía* que realizar), de forma que todo *lo* que somos, todos los rasgos más o menos descriptivos de nuestra persona tienen que ser vistos bajo la forma de la existencia, subsumidos en el *haber de ser con ellos y a través de ellos*. Lo cual significa que todas esas características no pueden ser pensadas como si fueran propiedades «objetivas» de una cosa, sino como formas del poder-ser de la existencia. La oposición a la *ontología de la cosa* (el estar ahí dado, *Vorhandenheit)* es inherente al hilo conductor de la existencia; 3) que la mirada fenomenológica se dirige a la conciencia moral porque esta es ya, en el plano preontológico de la cotidianidad, un fenómeno autorrevelativo («es un negocio del hombre consigo mismo», *ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst,* como dice Kant)[10] y se trata justamente de leer en ella lo que de informativo puede tener para la transparencia ontológica del ser del *Dasein* que el análisis busca, pues no olvidemos que su lugar metódico es el de atestiguar la posible «verdad de la existencia».

Contemplemos «la imagen del tribunal» desde aquí: la conciencia es como un juez interior que dicta sentencia *(Richterauspruch),*[11] en virtud de una ley objetiva que ha sido transgredida por un hecho cometido u omitido por el agente en un momento anterior de la vida y ante el cual se produce una suerte de debate interior entre el yo-acusado, que busca argumentos para aminorar la culpabilidad, y el yo-juez, que conoce la ley y juzga la responsabilidad sin excusa del hecho en cuestión. La imagen del tribunal exige, como señalaba Kant, un desdoblamiento del yo tal que el juez ha de aparecer como otra persona, en una exterioridad irreductible al yo-acusado; de lo contrario, sería una farsa en la que el acusado siempre saldría ganando.[12] Si trasponemos directamente este «foro interior» *(innere Gerichtshof)* en términos ontológicos, es evidente que todo él se entiende en los términos del acontecer propio de los sucesos objetivos, en el marco de la ontología de la *Vorhandenheit:* el juez mira objetivamente, como desde fuera, un hecho acontecido, que está ahí delante de su consideración; lo enjuicia mirando a una ley, que está ahí puesta, como otro hecho objetivo y que pondera las acusaciones y defensas para determinar la culpabilidad del agente, que es también considerada como un hecho objetivo negativo, como

una conducta que *no* debería haberse producido —por eso la culpa, como concepto moral, no es la simple autoría de un hecho, sino una deficiencia objetiva en el sujeto—. Si la comprensión inmediata de la conciencia se produce mediante la interiorización de un hecho físico y social como es un juicio público, entonces es inevitable que el fenómeno de la conciencia moral aparezca como un entramado de hechos, ahora psíquicos, que reproduce la estructura del foro. Pero que los hechos sean interiores no cambia ontológicamente nada: el ser del *Dasein* involucrado en la conciencia es pre-pensado como un ente en el que pasan todos los acontecimientos del foro interior. Es un ente al que le ocurren determinados fenómenos psíquicos peculiares, pero cuyo tipo de ser no es, en el fondo, distinto al de una cosa con propiedades específicas. Tal sería, en un primer acercamiento, si no interpreto mal, el diagnóstico de Heidegger.

Intentar pensar el ser implicado en la conciencia moral sin dejarse llevar por la obviedad del ser cósico significa seguir el hilo conductor de la existencia y pensarla como un momento que encaja y *a la vez revela* la estructura del cuidado *(Sorge)*, el poder-ser que se vuelve sobre su estar arrojado. Y ello requiere una operación decisiva y llena de riesgos, pues comporta una ineludible alteración del sentido con que inmediatamente es vivido, en la experiencia cotidiana, el fenómeno de la conciencia. Se trata de una *formalización radical* del fenómeno, que desatiende los contenidos objetivos para aislar su forma existencial. Respecto de la idea de culpa, ingrediente esencial de la conciencia, Heidegger dice:

> se debe formalizar a tal punto la idea de «culpable», que queden excluidos de ella los fenómenos corrientes de culpa [o deuda] que tienen que ver con el coestar con los otros en la ocupación. La idea de culpa no solo debe ser elevada por encima del campo del ocuparse calculante, sino que debe ser desvinculada también de la referencia a un deber y a una ley, por cuya violación se incurriría en culpa. En efecto, también en este caso la culpa es determinada todavía necesariamente como deficiencia *(Mangel)*, como el faltar de algo que puede y debe ser. Ahora bien, faltar quiere decir no estar ahí *(Nichtvorhandensein)* (*SZ*, 283).

La formalización, dado que está destinada a ceñir la existencialidad del

fenómeno, significa una reducción de la conciencia a su poder revelador de la estructura de la existencia, lo cual comporta una suerte de *inmanentización* existencial de los componentes del fenómeno de la conciencia. Con «inmanentización» no quiero significar *reducción* a la existencia, como si su objetividad y alteridad no fueran en realidad más que momentos «subjetivos», existenciales. No; se trata más bien de mirar en ellos lo que dicen *indirectamente* del poder ser existencial al que se refieren y que es su condición ontológica de posibilidad.

Apliquemos esto a la imagen del tribunal. La formalización prescinde de casi todos los componentes que la constituyen en cuanto todos ellos suponen una cierta exterioridad respecto del haber de ser de la existencia: hay que pensar la culpa que se juzga en el foro interior sin la referencia al posible comportamiento culpable con otras personas, sin referencia a una ley, por tanto, sin pensar la culpa como su transgresión. *Lo esencial, en lo que se refiere a la confrontación con Kant, es la desvinculación de la ley,* de la que depende la totalidad de la idea de la conciencia como un tribunal. ¿Por qué hay que prescindir de la idea de ley para leer existencialmente la conciencia? La cuestión es poco clara, porque no hay textos mínimamente explícitos en *Ser y tiempo* ni en escritos coetáneos sobre este punto. Por tanto, hay que aventurar una interpretación.

Recordemos, ante todo, que *ley*, en su sentido pleno, que es el que compete a la ley moral, significa universalidad y necesidad de lo que ella impera —por eso su forma lógica es la de un imperativo categórico—, lo que significa validez irrestricta *(Allgemeingültikeit);* por tanto, una ley es siempre objetiva, en el sentido de estar ahí dada, de subsistir con independencia de todo arbitrio subjetivo. Una primera razón de la suspensión de la referencia a la ley que lleva a cabo el procedimiento formalizador probablemente sea que la ley aparece, en virtud de su objetividad, con la exterioridad de un hecho ajeno a la existencia, como algo que recae sobre ella desde fuera. La ley nos la representamos como algo que está ahí, «escrita», es decir, objetivada, accesible como un hecho entre otros hechos. Y, en consecuencia, la culpa viene a ser el resultado de la acción o influencia —positiva o negativa— de la ley sobre el comportamiento, una condición que se adquiere al transgredir objetivamente la ley; así pensada, ontológicamente la culpa sería una nueva

propiedad constatable del sujeto, una característica permanentemente presente *(vorhanden)* en él, algo incompatible con la existencialidad.

En segundo lugar, el modo en que Kant piensa la presencia de la ley en el fenómeno de la culpa moral es básicamente causal: la razón práctica determina la voluntad a la acción y esa determinación significa acción causal de la razón, que mueve a la voluntad a través de las inclinaciones, en el caso de la razón práctica empírica, o directamente, en el caso de la razón práctica pura. Esta última se identifica con la libertad precisamente porque es una causalidad incondicionada, un inicio de acciones sin ser a su vez iniciado. La voluntad es un poder causal de producir efectos y su determinación por la ley moral es igualmente una moción causal. Ahora bien, el marco mental de la causalidad que rige el planteamiento kantiano es difícilmente compatible con la existencia, y no solo por el hecho de que la idea misma de relación causal sea un modo de pensar típico de la ontología de la presencia *(Vorhandenheit)*, sino porque, en concreto, la estructura de proyecto arrojado que constituye la existencia no da lugar a poder ser vista como una trama causal: ni el ser-ya en una determinada situación es una causa cuyo efecto sea el proyecto de posibilidades, pues es el proyecto el que, retornando sobre la situación, hace comprensible su sentido, ni el proyecto causa el comportamiento, pues el comportamiento mismo es ya proyecto, ni la relación primaria de ser-cabe-las-cosas tratando con ellas es una relación causal. En una palabra, la estructura de la cura o cuidado *(Sorge)*, que es el ser del *Dasein*, no se deja pensar en términos causales. La relación de la ley con el agente no puede, pues, ser pensada, en el marco existencial, con el esquema de la causalidad.

En tercer lugar, la universalidad de la ley, su validez irrestricta, con toda la fuerza que tiene para el comportamiento moral, carece de significado ontológico, pues lo esencial existencialmente no es lo que dice la ley y su universalidad posible, sino cómo el agente, constituido por el «ser en cada caso mío» *(Jemeinigkeit)*, la hace *suya*, cuál es el modo de ser (el poder-ser) del comportamiento que asume la ley.

El análisis existencial de la conciencia moral apunta entonces más bien a la siguiente cuestión: ¿cómo hay que pensar el *ser* culpable, que declara la conciencia, en un ser que es *poder ser yecto* y que tiene sus «propiedades» como posibilidades *suyas* que ejecutar? ¿Cómo hay que entender en él la autodeclaración de culpabilidad que representa la conciencia?

Existencialmente hablando, la objetividad de la ley —en el doble sentido de independiente de los sujetos y universalmente válida— no es en sí misma, como acabamos de ver, un dato relevante para entender cómo es el agente que actúa o no conforme a ella, lo decisivo es que una ley *moral* solo puede ser tal si es efectiva, es decir, si *puede* ser incorporada por el agente como algo que rige su propia actuación. Ahora bien, es este *poder,* este *ser condición ontológica de posibilidad* de la acción moral, lo que plantea el análisis ontológico: ¿cómo podría la voz de la conciencia (auto)declarar culpable a un agente si este no fuera de tal manera que pudiera hacer suya la ley y su mandato? Heidegger intenta ver la *ontología implícita* en la conciencia moral y lo hace *tomando sus componentes como indicios de la calidad ontológica del ser que es afectado por ella;* el problema no es, por tanto, en qué consiste la culpabilidad moral y cuáles son sus ingredientes, sino el *poder ser* culpable, que apunta a un plano ontológico de culpabilidad, a una forma de ser tal que pueda, por así decir, «recibir» la culpa moral. Y eso es exactamente lo que pretende la larga inquisición del parágrafo 58 acerca de la comprensión de la llamada y la culpa, que concluye en la barroca fórmula: «la idea existencial formal de “culpable” *(schuldig)* la determinamos así: ser el fundamento de un ser determinado por un no, es decir, ser el fundamento de una nihilidad *(Nichtigkeit)*» (*SZ*, 283). Con la idea de nihilidad, Heidegger trata de hacerse cargo, en el plano interno de la estructura de la existencia, del momento negativo de la culpa moral, el «*no* debería haber hecho (u omitido) algo». La idea rectora del análisis es que el «no» de la culpabilidad no es el hecho negativo objetivo de que la conducta no coincide con lo marcado por la ley. Esa negatividad solo puede tornarse moral en virtud de otra negatividad más radical: porque el agente *no* la ha hecho suya en un poder ser propio. Y este «no» no puede ser introducido por esa no coincidencia objetiva, sino que indica una forma de poder-ser estructural de la existencia, no un hecho objetivo. Por ello hay una «culpa» ontológica lógicamente anterior a la culpa moral. Se trata, pues, de una culpabilidad que forma parte del ser de la existencia, que no se distingue de ella y que no es, en el fondo, otra cosa que una reconsideración de la existencia desde el ángulo de la llamada que *en ella* realiza la voz de la conciencia.

¿En qué consiste esa culpabilidad ontológica? La intrincada explanación heideggeriana de la citada fórmula, que gira en torno a la conexión de

fundamento (en sentido obviamente no causal) y negatividad, es conceptualmente compleja, pero el hecho ontológico que designa es más sencillo. Si tomamos como guía la estructura de la cura o cuidado *(Sorge)*, encontramos que el ser-ya del «estar arrojado» *(Geworfenheit)* implica un doble arrojamiento: en lo que ya siempre se es y en que, siendo lo que ya se es y desde ello, se ha de ser *(dass es ist und zu sein hat)*. Lo que significa que el poder-ser inmerso en el arrojamiento *no* puede nunca «ir más atrás» de su situación ontológica, no puede arbitrar algo así como un proyecto de superación radical de esta condición, no está en su poder «despedirla de su ser sí mismo», como dice Heidegger; pero sin embargo, en medio de esta negatividad de su condición, está entregado a ella, es decir, tiene que hacer de ella su posibilidad, hacerse cargo de ella tomando sobre sí las posibilidades en que está arrojado. Una negatividad que se refuerza por la propia estructura del poder ser: cuando el *Dasein* está siendo en una posibilidad en la que está arrojado *no* es a la vez otra, a la que necesariamente el proyecto renuncia. El poder ser es intrínsecamente negativo. Heidegger puede entonces decir que, existiendo, el *Dasein* es fundamento de sí mismo precisamente en virtud del carácter negativo inherente a la «cura»: al estar entregado a su ser proyecto arrojado no pudiendo, pese a su poder-ser, modificarlo, no puede atribuir más que a sí mismo la responsabilidad de ser lo que es, pues solo es en y a partir de esta situación. La obra de ser, a la que está entregado, es cosa *suya*, no solo óntica, sino ontológicamente. En este sentido, es fundamento, pero un fundamento impotente, limitado, que no tiene poder sobre su propia condición: es fundamento de sí mismo, pero no fundamento del fundamento.

Segundo paso: «por mor de sí», forma ontológica del hombre como fin en sí mismo

El segundo momento lo representa la interpretación que Heidegger realiza del sentimiento de respeto y de la personalidad moral. Aunque en ella se mantiene con claridad la base de la crítica a la posición kantiana —la ontología de la cosa siempre subyacente y la omisión de la pregunta por el tipo de ser de la subjetividad del sujeto—, el tono es ya muy distinto: Kant es visto ahora como quien realiza dos contribuciones altamente positivas: a)

una ajustada e iluminadora exposición fenomenológica del sentimiento de respeto, «el análisis fenomenológico más brillante del fenómeno de la moralidad que tenemos de Kant» (*GA*, 24, 189); b) una acertada, aunque incompleta, caracterización de la humanidad del hombre como fin en sí mismo. Ambas son repetidas por Heidegger desde su exclusivo ángulo ontológico de visión, pero, en lo sustancial, aceptadas como punto de partida.

Este cambio hacia una recepción más positiva de la filosofía práctica de Kant se muestra, a mi entender, en dos paralelismos muy patentes entre la analítica existencial y el análisis kantiano de la moralidad, que Heidegger deja entrever claramente.

1. ENTRE EL CONOCIMIENTO MORAL VULGAR DE LA RAZÓN Y LA COMPRENSIÓN PRE-ONTOLÓGICA

Es interesante comprobar que lo que Kant llama «el conocimiento moral vulgar de la razón» desempeña, respecto del análisis filosófico que busca una fundamentación de la moralidad, el mismo papel que la comprensión pre-ontológica en Heidegger respecto del planteamiento explícito de la cuestión del ser: es el necesario punto de partida que proporciona los datos a la reflexión filosófica, que puede esclarecerla, pero que nunca puede sustituirla, proponiendo una pretendida «nueva» moral o una nueva comprensión del ser. La intervención de la filosofía tiene en ambos una motivación que presenta igualmente una cierta similitud en el sentido de que la exigencia de esclarecimiento filosófico brota de manera «natural» en el mismo plano del conocimiento pre-filosófico: hay algo así como una demanda de aclaración que surge, en el caso de Kant, de la «dialéctica natural» que enturbia la clara conciencia de la ley moral, una dialéctica que se basa en la resistencia de las inclinaciones a someterse a la ley moral y que produce una especie de conciencia acomodaticia e ilusoria que difumina el deber.[13] En el caso de Heidegger, es la primacía pre-ontológica de la *Vorhandenheit*, producida por el reflejo que la inmediata y constante absorción en el mundo de las cosas devuelve sobre el *Dasein*. En ambos casos, la función del análisis es puramente esclarecedora y lo más opuesto a cualquier forma de innovación imaginativa. Hay, sin embargo, una diferencia decisiva, que determina que la analítica ontológica sea mucho

más hermenéutica, es decir, necesitada de ejercer una cierta violencia interpretativa, y es que los datos de la comprensión pre-ontológica carecen de un dato nítido similar a la conciencia de deberes estrictos, categóricos, presente en el conocimiento moral vulgar, que se dan ya en su propio inicio envueltos en una distorsión cosificadora del ser del *Dasein*. Kant puede desenvolver lógicamente el contenido del «concepto de moralidad» y mostrar sus implicaciones, aunque pudiera ser una quimera irrealizable. Heidegger, por el contrario, tiene que luchar por el establecimiento de un posible sentido originario desde el momento inicialmente descriptivo.

2. ENTRE EL SENTIMIENTO DE RESPETO Y LA IDEA DE EXISTENCIA

Aunque el análisis del respeto que Kant lleva a cabo está dirigido por la necesidad de dejar claro que el sentimiento sigue a la determinación de la voluntad y no es su causa, lo decisivo es que pone de relieve que solo en el respeto se da la plenitud de la experiencia moral de un ser finito como el hombre, para quien la moción a la acción guarda una ineludible conexión con la aparición pasiva de un sentimiento. De este modo, el respeto tiene un poder autorrevelativo excepcional y Heidegger se embarca decididamente en él, sustituyendo el marco causal kantiano por el análisis intencional, que libera el poder fenomenológico del respeto y permite mantener en el nivel descriptivo los mismos resultados básicos de Kant. Lo que resalta Heidegger es que Kant nos pone en la pista de que es claramente en la experiencia moral donde se revela el ser del hombre, su humanidad, que no es otra cosa que su condición finita de agente; que es un ser que actúa, es decir, que puede convertir en realidad efectiva sus representaciones. Heidegger opone este modo de ser, revelado en el respeto, al puro constatar de la apercepción: «en el respeto yo mismo soy, es decir, actúo» (*GA*, 24, 194). Esto no es todo lo que el respeto revela, pero es un primer dato que, a mi entender, Heidegger acentúa claramente, pues ve confirmado en él el hilo conductor de su analítica ontológica, la idea de existencia como autorrealización práctica, como irle el propio ser como posibilidad que realizar. Es este el otro paralelismo básico en el plano pre-filosófico: la condición de agente implícita en la experiencia moral del respeto y la existencia como haber de ser.

Pero el punto decisivo, como es lógico, es la interpretación ontológica del tipo de ser de la condición de agente moral que alumbran estos datos. Como es bien sabido, Heidegger se apoya en el texto que precede a la segunda fórmula del imperativo categórico, en el que Kant sostiene que «el hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad».[14] La interpretación heideggeriana opera de la misma manera que en *Ser y tiempo:* denunciando la suposición tácita de la ontología de la *Vorhandenheit* y ejerciendo una formalización radical del fenómeno moral. En aras de la brevedad, voy directamente al segundo aspecto.

En un primer momento, Heidegger no formaliza la afirmación de Kant, sino que, más bien, la *des-formaliza*, pues obliga a que el concepto general y neutro de «existencia», aplicable por igual a cualquier tipo de cosas, que es el que figura en la afirmación kantiana, se ciña a la específica manera de existir del ser que es un agente moral. Esta es la cuestión ontológica decisiva: ¿cuál es la manera de existir del agente moral? ¿Existe solo a la manera de las cosas o su condición de agente exige una modalización particular, propia, no visible si solo se utiliza el concepto neutro de «existencia»? Dicho más exactamente, ¿cuál es la manera de existir de quien existe como fin en sí mismo? Es aquí donde Heidegger ejerce la formalización a que antes me refería. *Una formalización que consiste ahora en desvincular la idea de fin en sí mismo del contexto volitivo esencial del que surge* y al que permanece ligado en la formulación kantiana: si la idea de fin implica una esencial referencia al poder querer de una voluntad, fin en sí mismo no sale de esa referencia, sino que determina el querer de la voluntad en una precisa manera, exigiendo que no tome a las personas como medios para alcanzar un fin querido. La formalización no elimina el contexto de la conciencia volitiva, pero al no detenerse en la consideración concreta de fines y medios, permite destacar la estructura del obrar: lo que el encadenamiento de estos muestra, una vez reducido a la forma de la acción, es que el agente, en cualquier forma de su querer, siempre se supone a sí mismo como el término tácito de su ocupación. El fin ya no es el objeto de un acto óntico de planificación consciente, sino que fin, en la locución «fin en sí mismo», significa que la existencia es su propio fin por cuanto, *con independencia de todo acto positivo de querer, se supone a sí misma como aquello de lo que necesariamente se ocupa*.[15] Con ello, el «por mor de

sí» *(Worumwillen)* se muestra como la estructura ontológica implícita en el actuar del agente moral y como aquello a lo que señalaba la idea kantiana de la persona como fin en sí mismo, a la que solo le faltaba precisar su tipo de ser, cosa que el explícito análisis ontológico formalizador puede ahora lograr.

Tercer paso: la interpretación existencial de la ley moral

En su curso del semestre de verano de 1930, «De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía», Heidegger lleva a cabo la última confrontación seria con la filosofía moral de Kant antes de que la hermenéutica de la historia del ser sustituya a la destrucción fenomenológica, lo que comporta un cambio radical de perspectiva respecto del pensamiento kantiano y, en general, respecto del marco trascendental en el que la Ontología fundamental se situaba.[16] El curso aborda la conexión entre libertad y metafísica y para desarrollarla realiza una completa y muy precisa exégesis del planteamiento kantiano de la libertad. *Lo que me parece importante de él es que acoge, en una interpretación ontológica radicalizada, el momento que* Ser y tiempo *excluía en la formalización, la idea de ley moral*. Creo por eso que representa un claro avance respecto de lo establecido anteriormente. Pero hasta llegar a ella el curso realiza una larga travesía, pues solo al final, cuando se afronta la realidad de la libertad como *ratio essendi* de la moralidad, se entra en el asunto. Para apreciar bien esa interpretación, necesitamos destacar algunos de los resultados de esa larga exégesis previa del «lugar sistemático de la libertad» en el pensamiento de Kant, que podemos resumir en cinco puntos:

1. La libertad no es un concepto que surja de la experiencia de la acción humana, sino de la tarea del conocimiento de la totalidad de los fenómenos, de la que surge un concepto de «libertad» como idea trascendental de una causalidad incondicionada (*GA*, 31, 258).
2. La causalidad natural es entonces el horizonte absoluto en el que está inserta toda la consideración kantiana del problema de la libertad (*GA*, 31, 210). La causalidad por libertad no rompe ese horizonte, sino que se mueve dentro de él y lo confirma.
3. Ese horizonte implica que el *ser* causa es concebido de antemano

como *Vorhandensein* (GA, 31, 191).

4. La acción humana es un caso particular del concepto general de «acción» como *Wirkung,* efectuación. La idea de una acción originaria, como la acción moral, es una forma de efectuación que responde al marco general de la causalidad natural (GA, 31, 197-199). El hombre es un caso en el que se registra en concreto el problema cosmológico de la antinomia entre causalidad natural y causalidad por libertad (GA, 31, 261).
5. El problema ontológico de la existencia no puede plantearse en ese marco metafísico tradicional, en el que se encuentra necesariamente reprimido.

Estos cinco puntos constituyen lo esencial de lo que Heidegger denomina el *primer camino* hacia la libertad en el pensamiento kantiano. Hay además un *segundo camino,* que apunta directamente a la libertad como una característica del hombre como ser racional (GA, 31, 261). Naturalmente, ese segundo camino no es independiente del primero *conceptualmente,* pues la idea de libertad como causalidad incondicionada sigue siendo la única vigente, pero el hombre no es ahora considerado como un ser natural, mundano en sentido cosmológico, puro caso de la antinomia cosmológica, sino como *persona,* y la índole de persona, la *personalidad,* está constituida por la capacidad de imputación, es decir, por la responsabilidad consigo mismo *(Selbstverantwortlichkeit)* que determina justamente lo que llamamos «acción moral». Heidegger retoma los análisis de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA, 24) sobre la personalidad, que partían de la misma base: que el actuar práctico es el tipo de ser de la persona, de manera que la experiencia moral es el modo de acceso adecuado a él. Pero ahora Heidegger no utiliza como caracterización de este modo de ser la idea de fin en sí mismo, sino la conocida afirmación del prólogo de la *Crítica de la razón práctica* de que la «realidad de la libertad está probada por una ley apodíctica de la razón práctica».[17] Como no podía ser de otra manera, el problema fundamental que presenta esta tesis para el análisis ontológico es el sentido de «realidad», ¿qué significa realidad en sentido práctico? ¿De qué tipo es la facticidad, la índole de hecho *(Tatsächlichkeit)* de una realidad práctica? ¿Cuál es la forma de realidad de esa ley capaz de probar la realidad de la libertad? Para responder a estas

cuestiones, que nos meten de lleno en el ser del agente moral, Heidegger opera en tres fases: 1) dado que «la esencia de una cosa prescribe la forma de su facticidad, de su realidad» (*GA*, 31, 272), en primer lugar hay que indagar en lo que constituye propiamente la razón pura práctica, y por tanto preguntarse: «¿Cuál es la esencia de una razón pura en cuanto práctica?»; 2) en segundo lugar, hay que determinar cuál es la ley de la razón práctica pura, en qué consiste la ley cuya realidad es expresión del hecho mismo de que la razón pura es práctica; y 3) por último, hay que establecer el modo de realidad, el tipo de facticidad de la razón pura práctica. Veámoslas una a una:

1. Respecto de la primera cuestión, está claro que para Kant razón práctica significa voluntad, «facultad de efectuar según conceptos» o, como reza la clásica definición, «la facultad de ser causa, mediante sus representaciones, de la realidad de los objetos de dichas representaciones».[18] El primer paso clave del análisis de la voluntad que Heidegger realiza está en la manera en que interpreta la distinción, que todo estudiante de filosofía conoce, entre la voluntad como razón práctica empírica («razón al servicio de las inclinaciones») y como razón pura práctica. En ambos casos, la voluntad se determina a sí misma o, como señala acertadamente Heidegger, «se determina en su ser causa», determina su propio poder causal; en el primer caso, movida por la representación de un objeto cuya realidad es apetecida, con lo que, como dice el Teorema I de la *Crítica de la razón práctica,* el fundamento de determinación es siempre empírico y el principio práctico de la acción es necesariamente subjetivo y no puede suministrar una ley. Pero si la voluntad no se determina por la representación de algo otro, el objeto deseado, ¿qué ocurre entonces? Pues, como resulta obvio, que se determina a sí misma, directamente, sin mediaciones. ¿Y cuál es entonces la representación que mueve su causalidad? Sabemos que para Kant es la ley moral y esta directa determinación por la ley moral es lo que hace que la razón pura sea práctica. Pues bien, la manera en que Heidegger interpreta esta autodeterminación no mediada por una representación de objetos es el punto decisivo del giro interpretativo ontológico: «En el representar de la voluntad

está siempre y necesariamente co-representado el propio querer. Este, el querer como tal, puede por ello ser representado también y de manera fundamental como lo determinante. Si sucede esto, entonces es el querer como tal lo que determina a la voluntad. Pero entonces el querer toma su fundamento de determinación no de fuera, sino de sí mismo. ¿Y qué toma el querer de sí mismo? A sí mismo, en su esencia. […] La esencia de la voluntad es entonces lo determinante del querer» (*GA*, 31, 277). En esto consiste la razón *pura* práctica, en que la no mediación es tan absoluta, la autodeterminación es tan radical que resulta en una especie de tautología ontológica: lo que la voluntad realiza al querer es el propio querer. *Reiner Wille ist: Wollen das eigene Willenswesen* (*GA*, 31, 278): «Voluntad pura es: querer la propia esencia de la voluntad». Y Heidegger remata la faena señalando que a esta tautología ontológica se refiere el famoso comienzo de la *Grundlegung,* de que nada hay en el mundo que pueda considerarse bueno sin restricción más que una buena voluntad:[19] la voluntad es buena pura y simplemente en cuanto quiere su propio querer.

2. Establecida así la esencia de la razón pura práctica, ¿cómo hay que interpretar desde ella el momento fundamental de la ley? En tanto que forma de causalidad, la voluntad tiene una ley según la cual actúa, una regla conforme a la cual se lleva a cabo su determinación a producir efectos. Como la voluntad de que se trata ahora es la razón pura práctica, esa ley solo puede ser la que marca su propia esencia, es decir, la representación del propio querer como determinante de su moción a querer algo. Esa ley, como es evidente, no tiene un contenido determinado, solo expresa la forma en que se autodetermina la razón pura práctica, pero *justamente por eso constituye su interna legalidad*, es la verdadera *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*. Heidegger la considera «la forma de una legislación *(Gesetzgebung)*» (*GA*, 31, 296); aunque el sentido de esta expresión no queda claro en el texto del curso, puede que sea adoptada por el doble sentido que puede contener: primero, porque esa ley, como pura forma de la autodeterminación, surge de esta misma, no proviene de ninguna otra instancia; segundo, porque reside en ella el origen de toda posible ley

«material» que pueda adoptar la voluntad: solo si una ley puede encajar en *esta forma* precisa de autodeterminación, que es la esencia de la razón pura práctica, puede ser una ley moral. Esta ley aparece como un imperativo, de acuerdo con la doctrina de Kant, porque la voluntad finita puede ser movida por otros motivos que la pura forma de la ley, pero el sentido ontológico de ese imperativo es inequívoco: lo debido incondicionalmente es querer el propio querer, es decir, querer ser razón pura práctica.

3. Para el último paso, el punto decisivo, lógicamente, es la interpretación del *factum* de la razón, la conciencia de la ley moral, mediante la cual se prueba la realidad de la libertad. Los dos puntos anteriores han operado en el ámbito de la estructura de la voluntad pura y la forma de su ley; ahora se trata, siguiendo estrictamente el planteamiento kantiano, de mostrar su realidad efectiva. Para ello, Heidegger toma como texto básico y casi único la afirmación de la *Crítica de la razón práctica* de que la ley moral es lo único que conduce a la libertad, una «ley moral de la que somos inmediatamente conscientes, tan pronto como nos diseñamos *(entwerfen)* máximas de la voluntad».[20] Lo primero que hay que resaltar, reconstruyendo la interpretación heideggeriana, es que el campo fáctico en el que nos movemos es el del querer efectivo, el de la acción real; en él hay una conciencia atemática, no objetiva, sino indirecta, de la ley moral, porque de ella solo tomamos conciencia de una manera implícita al esbozar máximas de la voluntad, cosa que hacemos siempre que, sencillamente, queremos algo. La ley moral no es, por tanto, un hecho que se deje constatar como algo presente observable en la experiencia interna, sino algo que es en la ejecución de los actos de la voluntad; su realidad, podemos decir, es la forma de realidad del querer real. Pero inmediatamente Heidegger precisa lo que significa querer efectivo: «en el querer efectivo *(wirklich)* nos ponemos a nosotros mismos en la situación de tener que decidir de esta o aquella manera sobre los fundamentos de determinación de nuestra acción» (*GA*, 31, 290). El querer efectivo, la razón práctica en ejercicio, no solo se representa algo y lo quiere, sino que toma conciencia (se representa) del motivo y *toma postura respecto de él*. Esto es algo

que hacemos siempre, implícitamente la mayoría de las veces y explícitamente unas pocas, pero forma parte de la estructura general de la voluntad. Ahora bien, si no interpreto mal a Heidegger, *esta estructura implícitamente ejercida en todo querer, es justamente el factum de la razón*, pues tomar posición sobre los motivos de la acción es tanto como reconocer que ningún motivo tiene el peso definitivo sobre la voluntad, sino que esta tiene que dárselo, por lo cual quiere su *propio* querer, es decir, quiere desde sí misma o por sí misma.

Encontramos al final la misma tautología que definía la esencia de la voluntad pura, pero ahora confirmada como un hecho por revelarse como la estructura operante en todo querer. «La facticidad del hecho de una razón pura práctica está siempre en nosotros mismos y solo en nosotros mismos» (*GA*, 31, 294); es inherente al hecho, constitutivo de la existencia, de tener el ser como un poder ser que hacer propio, por lo que su forma de ser no es otra que la del mismo *Dasein*. Se hace ahora evidente que el segundo camino hacia la libertad a través de la moralidad encuentra la misma estructura ontológica que la analítica del *Dasein* revelaba, esa reduplicación del elegir la elección que abría la puerta a la resolución como verdad de la existencia. Tal es el resultado de la formalización existencial de la moralidad.

* * *

No quisiera terminar esta indagación sobre la presencia de la ética de Kant en la ontología existencial sin enunciar lo que, a mi entender, con independencia del juicio que la interpretación heideggeriana nos merezca, constituye el problema *filosófico* de fondo que dicha interpretación suscita.

En líneas generales, la formalización del fenómeno de la moralidad que Heidegger ha llevado a cabo tiene el sentido metódico de una *reducción* fenomenológica, tal como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* la entendía, como la reconducción de la mirada desde una determinada captación del ente hasta la comprensión de su ser,[21] en nuestro caso desde un comportamiento óntico, la conducta moral, hasta su tipo o forma estructural de ser. Se trata, por tanto, de una reducción existencial, en la medida en que la existencia es la forma de ser en la que la moralidad se

aloja. La existencia propia aparece entonces como la *matriz de la moralidad,* su lugar original de arraigo.[22] Pero tal reducción, como es obvio, no implica ninguna reducción en el sentido reduccionista vulgar de que lo reducido «no es en realidad más que» aquello a lo que es llevado: está claro que el sentido de la reducción existencial es poner de manifiesto cuál es el tipo de ser que subyace tras el comportamiento moral, de forma que la estructura de la *existencia propia (eigentlich)* es la condición ontológica de posibilidad de la conducta moral: solo un ser que tiene su ser pro-puesto y que ha de hacerlo suyo, tomando posición sobre él, puede comportarse moralmente. Hay, pues, una distinción esencial de nivel entre el análisis ontológico formalizador y el análisis del comportamiento moral que busca destacar sus ingredientes estructurales; entre ambos no tiene por qué haber una simetría tal que a rasgos del segundo correspondan unívocamente rasgos del primero, pero, sobre todo, lo que el análisis ontológico revela no puede ser considerado como el *sentido genuino y propio* del comportamiento moral. Traducido a la interpretación de la voz de la conciencia: la culpabilidad ontológica es condición de posibilidad de la culpabilidad moral, pero de ninguna manera la sustituye, como si la apelación a salir del uno y elegirse a sí mismo fuera la *correcta* comprensión de lo que *tergiversadamente* quisiera decir la voz de la conciencia cuando reprende por un determinado comportamiento. La «conciencia existencial» no es la *verdadera* conciencia moral ni su correcta interpretación, sino su condición de posibilidad como forma de *ser* del agente moral.

Esta es, *en principio,* la distribución de niveles entre estructura ontológica y conducta moral y los respectivos cometidos de sus análisis. Ahora bien, el recorrido que hemos hecho por los diversos estadios de la interpretación heideggeriana de la ética kantiana replantea y refuerza la duda que le asalta al lector de los pasajes de la voz de la conciencia en *Ser y tiempo:* que en determinados momentos parece como si Heidegger presentara la interpretación existencial como el sentido propio de la conciencia moral, como si se borrara, por tanto, la diferencia de niveles. Ahora podemos precisar más nítidamente la duda: *¿cómo hay que interpretar el encubrimiento que lleva consigo la comprensión vulgar de la conciencia moral?* ¿Es un encubrimiento que afecta solo a su estructura ontológica subyacente a causa de la inevitable pre-comprensión cosificante

(Vorhandenheit) de la ley y del ser del agente moral, de modo que el análisis solo tiene que rectificarlo y mostrar su forma existencial? ¿O afecta también al sentido moral de la apelación, al contenido y a la objetividad del deber al que la conciencia llama y que ha resultado infringido, de manera que el análisis ontológico restaura también su sentido original? Esta segunda posibilidad sería sin duda una extralimitación del análisis ontológico, un desbordamiento de su marco lógico. *Ser y tiempo*, leído en su conjunto, no avala este desbordamiento, sino que la distinción entre el plano óntico y el ontológico es mantenida de manera constante y el momento esencial de su conjunción, la resolución *(Entschlossenheit)*, no es claramente un salto al plano óntico-moral, sino la condición existencial de toda posible conducta propia, de la que es sin duda un caso una conducta moral.[23]

Pero la ambigüedad a la que apuntaban las preguntas anteriores no queda sin más deshecha por esta consideración. Por el contrario, la interpretación de la ley moral y del *factum* de la razón que hemos visto le da nuevas alas. En efecto, la reconducción de la *ley* moral a la estructura de autodeterminación de la voluntad y de su realidad a su implícita efectividad en toda ejecución de comportamientos, supone que el imperativo categórico pasa de ser el principio que expresa la condición lógica de la conciencia de deberes categóricos («no matarás, no prometerás falsamente», etc.) —por eso puede ser considerado principio supremo de la moralidad— a expresar la exigencia inmanente de acuerdo entre el querer concreto de una voluntad y la forma estructural de la autodeterminación: el querer debe ser un querer puro, un querer que quiere su propio querer, es decir, que ejerce la autodeterminación de la voluntad. Se trata de una exigencia estrictamente paralela al paso de la impropiedad del uno a la elección de sí mismo en la resolución; lo que allí es una exigencia de verdad y lucidez («verdad de la existencia»), aquí es una exigencia de fidelidad a la forma de ser de la voluntad. Pero con ello se mantiene la ambigüedad de si esta exigencia expone el genuino sentido del «concepto de moralidad» de la conciencia común, que Kant trataba de esclarecer, o si, más bien, da cuenta tan solo de que la autodeterminación, como forma de la voluntad pura, es la condición de que una conducta pueda ser propia y, con ello, tener valor moral. Hay dos momentos en la interpretación de Heidegger que actúan en pro de la primera parte de la alternativa: la idea de que la moralidad consiste

(besteht) en querer realmente, es decir, en decidirse asumiendo la responsabilidad de la acción (*GA*, 31, 280) y de que una voluntad pura, en cuanto determina necesariamente su propio querer y por ello está en esencial acuerdo *(einstimmig)* con su propia esencia, es una *buena* voluntad. La interpretación ontológica parece así asumir el sentido originario de la moralidad, oculto en la comprensión inmediata. Pero también cabe interpretar que el sentido profundo de estas afirmaciones, de acuerdo con la tendencia general del análisis heideggeriano a indagar el tipo de realidad del *ser moral* del agente evitando la *Vorhandenheit,* no es el de proponer una identidad entre la responsabilidad ontológica y la conducta moral, sino el de mostrar que la moralidad solo *es* —solo es real, solo existe— en la ejecución de acciones de un agente que tiene la forma de ser de la existencia. Pero esta posibilidad deja abiertos y sin dilucidar nuevos problemas, como el de la consistencia y objetividad no existenciales del deber moral, sobre los que Heidegger guarda silencio.

---

[*] Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica», FFI2015-6394-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español, del que el autor es investigador principal. Prosigue en él la reflexión sobre la relación entre el análisis ontológico-existencial y la ética iniciada en trabajos anteriores, por lo que la referencia a estos es inevitable.

[1] Es muy notorio que en momentos fundamentales del análisis ontológico la referencia a Kant está siempre presente: además de las citadas, en el ámbito de la espacialidad hay una crítica al concepto kantiano de «orientación», en los importantísimos parágrafos 43 y 44 sobre realidad y verdad hay explícitas discusiones con la refutación kantiana del idealismo y con su concepto de «verdad», lo mismo que en el parágrafo 64 acerca de la consistencia ontológica del *Selbst,* un punto central de la segunda sección.

[2] «El primero y único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporariedad *(Temporalität),* o que, más bien, se dejó arrastrar hacia ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant» (*SZ*, 23), pero, a su vez, «tenía que fracasar en su intento por penetrar en la problemática de la temporariedad» (*SZ,* 24). Sobre el sí mismo: «Dos cosas constituyen lo positivo en el análisis kantiano: por una parte, en el plano óntico, Kant ve la imposibilidad de reducir el yo a una sustancia; por otra parte, sostiene que el carácter del yo es el “yo pienso”. No obstante, Kant vuelve a entender a este yo como sujeto y, por consiguiente, en un sentido ontológicamente inadecuado» (*SZ,* 319-320).

[3] Para esta cuestión, cf. mi comentario al capítulo tercero de la segunda sección de *Ser y tiempo*, «El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§ 61-69)», en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger*. *Un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 303-339, así como «La hermenéutica del sí mismo en *Ser y tiempo*», en *Del sujeto y la verdad,* Madrid, Síntesis, 2004.

[4] Para una ampliación de la idea de existencia como autorreferencia práctica, me remito a mi trabajo «Ontología existencial y ética. Acerca de la ética implícita de *Ser y tiempo*», en J. Urabayen y S. Sánchez-Migallón, *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy*, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, Olms, 2014. Recogido en R. Rodríguez, *Fenómeno e interpretación*, Madrid, Tecnos, 2015.

[5] Crowell se ha opuesto recientemente a la idea, tan extendida a partir de los trabajos de Volpi y las indicaciones de Gadamer, de que *Ser y tiempo* es una «reelaboración existencial» de la filosofía práctica de Aristóteles. Sin negar en absoluto el papel que la apropiación de conceptos aristotélicos desempeña en la obra, Crowell subraya que esta interpretación generalizada impide ver que la segunda sección es ininteligible sin la no menos importante apropiación de momentos esenciales del pensamiento moral kantiano, a partir de la cual se hace comprensible la articulación entre la primera y la segunda sección. Crowell tiene razón en que esta última contiene aspectos de la existencia, como la conciencia, que no pueden ser leídos a partir de la experiencia griega, pero, sin embargo, como veremos, el papel concreto de Kant es más bien el de una especie de guía negativa. Cf. Crowell, «Heidegger on Practical Reasoning: Morality and Agency», en A.M. González y A.G. Vigo, *Practical Rationality*, Hildesheim, Olms, 2010, pp. 49-74.

[6] Cf. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *GA*, vol. 24, pp. 177-199.

[7] «La posibilidad ontológica de un modo propio de poder-estar entero del *Dasein* no significa nada mientras no se haya hecho ver desde el *Dasein* mismo el correspondiente poder ser óntico» (*SZ*, 267).

[8] *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 98.

[9] *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, 438-440.

[10] *Metaphysik der Sitten*, Ak, VI, 438.

[11] *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 98.

[12] *Metaphysik der Sitten*, Ak, VI, 438-39.

[13] Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 405.

[14] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 428.

[15] Probablemente sea esto lo que Heidegger, consciente o inconscientemente, expresa cuando cambia la formula kantiana *Zweck an sich selbst* (fin en sí mismo) por *Zweck seiner selbst* (fin de sí mismo). Trato esto con más detalle en «La interpretación ontológica del sentimiento moral», en *Fenómeno e interpretación*, Madrid, Tecnos, 2015, p. 205.

[16] Para el sentido de este cambio, cf. A.G. Vigo, «Heidegger, intérprete de Kant», en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, Granada, Comares, 2018, pp. 359-376.

[17] *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 3.

[18] *Ibid.*, 9.

[19] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 393.

[20] *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 53.

[21] Cf. *GA*, vol. 24, p. 29.

[22] Es la expresión que utilicé en el artículo citado «Ontología existencial y ética. Acerca de la ética implícita de *Ser y tiempo*», p. 194.

[23] Para una discusión explícita de este punto me remito de nuevo al artículo citado en la nota anterior.

La fuerza argumentativa del ejemplo del cuadro de Van Gogh en *Der Ursprung des Kunstwerkes*

Adrián Bertorello
UBA-UNSAM-CONICET (Argentina)

1. Introducción: el ejemplo como problema metodológico de la filosofía de Heidegger

Uno de los recursos metodológicos más frecuentes de Heidegger es el uso de ejemplos. Desde las *Frühe Freiburger Vorlesungen,* pasando por *Sein und Zeit,* hasta los textos que corresponden al pensar ontohistórico, Heidegger se vale muchas veces de casos singulares para elaborar un concepto ontológico. Si nos detenemos en *Sein und Zeit,* se puede comprobar que apela a varios ejemplos muy famosos: el martillo, la flecha del auto, el conocimiento y el mismo *Dasein*. A cada uno de ellos los concibe como casos ejemplares de algo *(Exemplar)*. El martillo es un ejemplo de útil, la flecha es un ejemplo del signo, el conocimiento es un ejemplo de la relación del sujeto con el mundo, y el *Dasein* es el ente ejemplar al que se debe interrogar para elaborar la pregunta por el sentido del ser. También en los textos de los años cincuenta se pueden encontrar otros muy citados: la jarra como ejemplo de cosa, el puente como ejemplo de una cosa construida o la poesía de Georg Trakl *Winterabend* como ejemplo de algo dicho *(das Gesprochene).*

El uso de ejemplos para elaborar conceptos filosóficos tiene claramente un sentido metodológico. Heidegger es consciente de este aspecto del problema, pero solo da indicaciones negativas. Se limita a decir que no debe interpretarse como la relación que existe entre el individuo y el género (cf. Heidegger, 1986, p. 42). Es decir, el ejemplo no es un caso singular de un universal. Por este motivo, un abordaje epistemológico que quiera ver en

este recurso metodológico de Heidegger algo así como un proceso inductivo que hace una generalización desde un único caso, se hallaría ante la dificultad textual de ir contra una prohibición expresa de cómo el autor quiere ser interpretado. Ciertamente, esta prohibición de leer los ejemplos desde un modelo inductivo tiene el sentido de evitar la fácil objeción de que se trata de una enumeración incompleta, ya que siempre se puede apelar a otros casos que contradigan lo que se quiere justificar.

Si bien Heidegger se desmarca de la inducción, no hay una indicación positiva de cómo quiere que sean leídos los ejemplos. Es decir, si no pueden ser enmarcados dentro del esquema singular-universal, las preguntas que surgen son: ¿cuál es el valor argumentativo de los casos singulares?, ¿cómo deben ser interpretados desde un punto de vista metodológico?, ¿cuál es la relación entre singular y concepto? Estas preguntas no tienen una respuesta explícita en los textos. Es necesario proponer una hipótesis interpretativa que legitime una manera positiva de comprender metodológicamente los ejemplos en la filosofía de Heidegger.

Con el presente trabajo intentaré dar algunos pasos en esta tarea. Para ello me centraré en un solo ejemplo: el cuadro de van Gogh en *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Trataré de precisar cuál es la función argumentativa que tiene el ejemplo dentro del contexto de la primera parte del tratado. Es decir, me preguntaré cuál es la función metodológica que tiene el cuadro en la elaboración de la idea de la obra de arte como acontecer de la verdad. Voy a desdoblar el análisis del ejemplo en dos momentos: en primer lugar, me concentraré en la construcción discursiva del ejemplo. Con ello quiero expresar que el análisis se va a centrar en las estrategias textuales mediante los cuales *Der Ursprung des Kunstwerkes* presenta el ejemplo; en segundo lugar, voy a proponer una hipótesis interpretativa sobre el valor argumentativo del ejemplo del cuadro en la elaboración del concepto «acontecer de la verdad». Aquí intentaré explicitar cuál es la función metodológica que tiene el recurso heideggeriano a la ejemplificación. Para ello expondré sucintamente la interpretación crítica de Mirjam Schaub en su libro *Das Singulare und das Exemplarische: Zur Logik und Praxis der Beispiele in Philosophie und Ästhetik* (2010). Mi propuesta surge como resultado de una discusión con las ideas expresadas en este libro.

2. La construcción del ejemplo del cuadro de Van Gogh

El ejemplo del cuadro de van Gogh es un recurso metodológico que Heidegger utiliza solo en el tratado de 1935-1936. En las dos versiones anteriores no aparece la referencia al cuadro. En estos textos Heidegger introduce, por decirlo así, directamente el tema del acontecer de la verdad. No recurre al análisis de una obra de arte singular. El cambio de perspectiva en la argumentación tiene no solo una finalidad didáctica o retórica. Heidegger no se sitúa en la perspectiva de un profesor que intenta aclarar un concepto demasiado difícil a sus alumnos. La introducción del ejemplo en el tratado de 1935-1936 obedece a una cuestión metodológica fundamental. Antes de desarrollar esta idea, que es el tema del próximo punto, voy a analizar cómo está construido discursivamente el ejemplo del cuadro.

La construcción del ejemplo de los zapatos de campesino y su representación pictórica en el cuadro de van Gogh tiene como finalidad introducir uno de los temas fundamentales de la ontología de la obra de arte, a saber: la relación entre ser y verdad. Este tema general asume una característica específica: el ser de la obra de arte consiste en su condición de cosa o de realidad efectiva *(Wirklichkeit)*. Así pues, Heidegger introduce el ejemplo del cuadro para presentar el tema del vínculo entre el ser cosa de la obra y la verdad. Esta es la isotopía principal que articula la coherencia discursiva del ejemplo. La perspectiva desde la cual se articula la isotopía es el problema metodológico. Así aparece claramente formulado en el siguiente pasaje:

> Sin embargo, ¿qué camino nos conduce al carácter de útil del útil? ¿Cómo debemos experienciar lo que el útil es en verdad? El procedimiento ahora necesario debe mantenerse alejado de aquellos intentos que llevan consigo de nuevo los abusos de las interpretaciones habituales.[1]

En este fragmento aparecen tres expresiones que sacan a la luz el punto de vista metodológico: el camino, la modalidad de la experiencia y el procedimiento necesario para acceder al ser del útil. Todas estas palabras refuerzan su sentido metodológico en la medida en que el texto las contrapone con aquellas interpretaciones ontológicas antiguas que se hicieron habituales para el sentido común filosófico contemporáneo, es

decir, con aquellos caminos, experiencias y procedimientos que dan cuenta de una desfiguración ontológica del ser del útil.[2] La respuesta a las dos preguntas del pasaje recién citado está en el procedimiento de ejemplificación:

> Elegimos como ejemplo[3] un útil corriente: un par de zapatos de campesino. Para cuya descripción no se necesita tener delante ejemplares reales de este tipo de útiles. Cualquiera los conoce. Sin embargo, como se trata de una descripción inmediata,[4] puede ser bueno facilitar la ilustración intuitiva.[5] Para esta ayuda es suficiente una representación pictórica.[6] Elegimos para ello un cuadro conocido de van Gogh, quien ha pintado muchas veces tal [tipo de] zapato.[7]

El texto habla de una doble elección: en primer lugar, se elige un par de zapatos de campesino y, en segundo lugar, un procedimiento metodológico de descripción, a saber: un cuadro, una representación pictórica. Ahora bien, la elección recae sobre un cuadro singular: el cuadro de van Gogh. La relación que hay entre las dos elecciones responde claramente a la dominante metodológica. En efecto, el cuadro cumple la función de proveer de (ayudar con) una descripción inmediata y de facilitar la ilustración intuitiva de los zapatos de campesino. Esta preocupación de determinar un acceso directo al ser del útil por vía de una representación pictórica responde a la necesidad de hacer una descripción que se libere de la tradición ontológica antigua. La ayuda y la facilitación que presta el cuadro son la respuesta a la búsqueda de un procedimiento y de un camino que esté por fuera de la filosofía tradicional, o, como dice explícitamente Heidegger: «describir un útil sin una teoría filosófica» (1994, p. 18).

Una vez realizadas las dos elecciones, el próximo paso consiste en abocarse a la tarea de descripción. Esto significa decir lo que se ve en el cuadro. Heidegger contrasta aquí dos miradas: la que expresa un saber ya conocido por todos y la que surge del cuadro mismo, es decir, lo que el cuadro hace ver. Cada una de estas miradas arroja dos rasgos ontológicos diferentes del útil, pero no opuestos: la utilidad *(Dienlichkeit)* y la confiabilidad *(Verlässlichkeit)*. La exposición de la utilidad comienza con una pregunta que continúa con la dominante metodológica del pasaje:

> Pero ¿qué tanto se puede ver ahí? Todos saben qué le pertenece a un zapato. […] Tal útil sirve para calzar el pie. De acuerdo con la utilidad, si [sirve] para el trabajo en el campo o para la danza, la forma y la materia son diferentes. Estas auténticas indicaciones explican solo lo que ya sabemos. El ser útil del útil consiste en su utilidad.[8]

El adverbio espacial «ahí» *(Da)* es un deíctico que conduce la mirada hacia los zapatos del cuadro. Sin embargo, no es el cuadro el que habla, a pesar de que nuestra mirada se dirija a él. El que habla es un saber previo al cuadro y al que todos apelan cuando se enfrentan a un par de zapatos representados pictóricamente. El contenido de ese saber dice que el ser del útil consiste en su utilidad. Este saber se nutre de la descripción fenomenológica del útil llevada a cabo en *Sein und Zeit*. Ahora bien, según lo que Heidegger había afirmado en su obra de 1927, al ser del útil se accede no por medio de un cuadro o de un concepto, sino del uso, esto es, en la acción efectiva de llevar los zapatos. Un útil se manifiesta como útil en la utilización. Por ello, afirma lo siguiente:

> Mientras que, por el contrario, hagamos presente un par de zapatos solo en general o, incluso, que miremos en el cuadro los zapatos que están meramente ahí, vacíos y sin usar, nunca vamos a experimentar lo que es en verdad el ser útil del útil.[9]

El otro modo de ser del útil es la confiabilidad. Su modo de acceso es el cuadro. Heidegger se detiene en un aspecto particular del mismo. La reflexión sobre esa particularidad lo conduce al modo de ser de la confiabilidad. Se trata de un par de zapatos aislados, que carecen de todo vínculo con el entorno o el contexto pragmático de uso. La pintura no lleva ninguna referencia ni al *Dasein* que los utiliza, ni tampoco al mundo circundante al que pertenecen los zapatos. Es decir, el cuadro saca a los zapatos de la totalidad de remisiones constitutivas. Esta es la razón por la que, de acuerdo con *Sein und Zeit,* no se puede tener un acceso al ser del útil desde la contemplación de un cuadro. Pero en *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger recorre otro camino. La marca lingüística que conduce a ese otro recorrido es un conector adversativo:

> Según el cuadro de van Gogh no podemos comprobar dónde están esos zapatos. Alrededor de los zapatos de campesino no hay nada hacia lo cual[10] o respecto de lo cual[11] pudieran pertenecer, solo [hay] un espacio indeterminado. No [hay] terrones del campo o del camino pegado en ellos, lo que podría, sin embargo, referir por lo menos a su empleo. Un par de zapatos de campesino y nada más. Y sin embargo[12].[13]

El conector adversativo con el que finaliza la cita introduce un cambio de perspectiva argumentativa. Es decir, contrapone el aislamiento contextual del par de zapatos, la ausencia de remisiones hacia otros útiles o contextos de uso, con otro tipo de referencialidad que está implicada en el cuadro, pero que se infiere a partir de la ausencia de un espacio preciso y determinado. El texto que viene a continuación describe, es decir, saca a la luz, un espacio que es justamente el que está ausente en el cuadro. Hay un cambio de estilo muy claro; la escritura se vuelve más poética:

> De la oscura apertura del interior gastado del útil zapato mira fijamente la fatiga de los pasos del trabajo. En la ruda y sólida pesadez del útil zapato se acumula la tenacidad de la marcha lenta por los surcos alargados y siempre iguales del campo, sobre el cual hay un viento cortante. En el cuero está la humedad y la riqueza del suelo. Bajo la suela se desliza la soledad del camino en el medio de la tarde que se hunde. En el útil zapato vibra la llamada silenciosa de la tierra, su regalar silente el trigo que madura y su rehusarse inexplicable en el barbecho desierto del campo invernal. Por medio de este útil se abre[14] el miedo sin queja por la seguridad del pan, la alegría sin palabras del volver a vencer la escasez, el vibrar en la llegada del nacimiento, y el temblor ante la amenaza de la muerte. Este útil pertenece a la *tierra* y se refugia[15] en el *mundo* de la campesina. A partir de esta pertenencia resguardada[16] surge[17] el útil mismo en su reposar en sí.[18]

La descripción que introduce el conector adversativo se organiza en torno a los zapatos. Se puede decir que son el eje de coordenadas de donde surgen las relaciones con las cosas y el *Dasein*. En este sentido preciso se transforman en el punto de vista de la descripción. En efecto, hay una serie de verbos que describen la relación de los zapatos con los estados de ánimo del *Dasein:* «*mirar* fijamente la fatiga de los pasos del trabajo», «*acumular*

la tenacidad de la marcha lenta», «*se abre* el miedo, la alegría, el vibrar y el temblor». Otros verbos indican la referencia de los zapatos a las cosas: «en el cuero *está* la humedad y riqueza del suelo», «bajo la suela *se desliza* la soledad del camino» [la cursiva es mía]. Esta doble referencia inmediata a los estados de ánimo y a las cosas lleva a su vez otras referencias que podríamos llamar indirectas: los surcos del campo, el viento cortante, el trigo, el barbecho, el campo invernal, el pan. En síntesis, los zapatos reúnen las cosas y a los hombres. El espacio que surge de esta descripción y que no está representado figurativamente en el cuadro es el de la tierra y el mundo.

Si bien el texto recién citado responde a lo que el propio Heidegger considera una descripción, en el sentido de que los verbos pueden interpretarse como rasgos que explican las relaciones entre los zapatos, el *Dasein* y las cosas, desde la perspectiva de la semiótica narrativa de Algirdas J. Greimas pueden considerarse como indicadores de una narración. En efecto, si el sentido de todos ellos se condensa en la acción de reunir imputada a los zapatos, entonces se trata de un hacer transitivo. En este sentido preciso la paráfrasis del espacio vacío del cuadro adquiere una estructura narrativa: un actante sujeto despliega una acción transitiva (reunir) que recae sobre dos actantes objetos (el *Dasein* y las cosas).

El tema de la confiabilidad aparece justamente a continuación, como una conclusión de lo que se puede ver en el cuadro. La idea central es que el ser del útil radica en la utilidad, pero la utilidad se funda en la confiabilidad. Al final del texto siguiente, Heidegger afirma, a propósito de la relación entre utilidad y confiabilidad, que aquella es una consecuencia esencial de esta. Es esta nueva dimensión del ser del útil la que posibilita que el *Dasein* que emplea útiles (en este caso, ejemplificado con la figura de la campesina) sea admitido en la llamada de la tierra y esté seguro de su mundo. La confiabilidad es la que reúne todas las cosas. Lo que se ve en el cuadro es que el par de zapatos reúne en sí mismo todas las cosas. La confiabilidad es la que expresa justamente esa reunión:

> Pero todo esto [referido] al útil zapato lo vemos quizá solo en el cuadro. La campesina, por el contrario, lleva simplemente los zapatos. Si este simple llevar fuera tan simple. […] El ser útil del útil consiste ciertamente en su utilidad. Pero esta misma descansa en la plenitud de un ser esencial del útil. Lo llamamos la confiabilidad.[19] En virtud de ella

la campesina es admitida[20] en la llamada silenciosa de la tierra,[21] en virtud de la confiabilidad del útil ella está segura de su mundo. Mundo y tierra son ahí[22] para ella y para los que son con ella en su misma modalidad solo así: en el útil. Decimos «solo» y cometemos un error con ello; pues la confiabilidad del útil le da primero al simple mundo su seguridad y asegura a la tierra la libertad de su presión constante. El ser útil del útil, la confiabilidad, mantiene en sí reunido todas las cosas según su modalidad y extensión. La utilidad del útil es, sin embargo, solo la consecuencia esencial de la confiabilidad. Aquella vibra en esta y no sería nada sin ella.[23]

La construcción discursiva del ejemplo concluye con la introducción del tema de la verdad. No voy a detenerme en el modo en que este pasaje de *Der Ursprung des Kunstwerkes* elabora la totalidad de esta temática, ya que la finalidad principal de este trabajo radica en analizar cuál es la función metodológica del ejemplo del cuadro. Solo voy a retener de este tema aquellos aspectos que están directamente vinculados con el propósito central de esta investigación.

El texto que introduce el tema de la verdad y con el que cierra la construcción del ejemplo es el siguiente:

El reposo del útil que reposa en sí consiste en la confiabilidad. En ella vemos por primera vez lo que el útil es en verdad. […] El ser útil del útil fue encontrado. Pero ¿cómo? No por medio de una descripción y explicación de un útil zapato que existe de modo realmente efectivo; no por medio de un informe sobre el proceso de fabricación de zapatos; tampoco por medio de la observación de la aplicación del útil zapato que sucede aquí y allí de modo realmente efectiva, sino solo por el hecho de que nosotros nos pusimos ante el cuadro de van Gogh. Este ha hablado. En la cercanía de la obra hemos estado repentinamente en otro lugar del que solemos estar habitualmente. La obra de arte da a saber lo que el útil zapato es en verdad. […] Pero ante todo la obra sirvió no, como pudiera parecer en una primera aproximación, solo para una mejor ilustración intuitiva de lo que es un útil. Sino más bien por medio de la obra y solo en la obra llega propiamente a su apariencia,[24] en primer lugar, el ser útil del útil.[25]

Este pasaje cierra la isotopía metodológica del ejemplo. Por un lado, afirma explícitamente que el valor argumentativo del cuadro no tuvo una finalidad meramente didáctica, de modo tal que este ejemplo podría ser sustituido por otro que cumpla la misma finalidad. El cuadro de van Gogh es el lugar en el que el ser del útil, a saber: la confiabilidad, se revela necesariamente. La mención explícita a la modalidad de la necesidad aparece formulada en la siguiente expresión «por medio de la obra y solo en la obra llega propiamente a su apariencia». Las referencias a otros géneros discursivos posibles como la descripción, la explicación, el informe y la observación de la aplicación tienen como finalidad argumentativa acentuar el carácter necesario del cuadro como vía de acceso al ser del útil. Por otro lado, el texto define con precisión en qué consiste el valor metodológico del cuadro: «ver por primera vez lo que el útil es en verdad». Heidegger describe el procedimiento por medio del cual el cuadro revela el ser del útil. Esto sucede cuando el *Dasein* se pone frente al cuadro. La relación espacial de cercanía con la obra produce dos cosas: cambia el lugar de la enunciación. En efecto, salimos de las coordenadas espaciotemporales que describen la situación inmediata en la que estamos, y nos transportamos a otro lugar, que el texto no precisa, es decir, a otras coordenadas de la deíxis. Heidegger las describe desde dos puntos de vista: uno negativo; no son las coordenadas habituales; el otro positivo: es el lugar desde donde el cuadro habla, desde donde da a saber la verdad del útil. Justamente la caracterización de la relación de cercanía con el cuadro como una transposición hace hablar y da a conocer, muestra que se trata de la instancia de la enunciación.

El análisis de este texto no agota el tema de la verdad. Tan solo se limita a introducirlo, a mostrar que el cuadro en realidad es el lugar de la enunciación del ser del útil, es decir, el eje de coordenadas al que hay que dirigir la vista para descubrir la confiabilidad. Esta es la razón por la que *Der Ursprung des Kunstwerkes* introduce el ejemplo del cuadro de van Gogh.

3. Hipótesis interpretativa sobre la función metodológica del ejemplo del cuadro de Van Gogh

En el presente apartado voy a analizar el valor argumentativo del ejemplo. Tal como quedó expuesto en el punto anterior, Heidegger contrapone dos

vías de acceso al ser del útil: el concepto y la imagen. Las interpretaciones ontológicas tradicionales proveen de una red conceptual muy rica sobre la base de la cual se accede al ser del útil. La construcción del ejemplo de van Gogh intenta situarse por fuera de esa red. La imagen pictórica pretende ser una vía de acceso inmediata a la estructura ontológica del útil que garantiza justamente el rodeo por los conceptos tradicionales.

En su comentario sobre *Der Ursprung des Kunstwerkes*, von Herrmann analiza el valor argumentativo del cuadro. Se detiene fundamentalmente en la condición de imagen más que en su valor de ejemplo. El foco de su interpretación recae sobre la contraposición entre concepto e imagen.[26] Su lectura se enmarca de manera coherente en el punto de vista elegido para llevar a cabo el comentario, a saber: la fenomenología. Desde esta perspectiva teórica, Heidegger lleva a cabo una fenomenológica de la percepción de la imagen *(Bildwahrnehmung)*. La interpretación de von Herrmann muestra que la percepción de una imagen pictórica se compone de dos actos: un acto de percepción sensible, por medio del cual estamos ante un objeto en persona, y sobre este acto se funda otro que da cuenta del mundo de la imagen, es decir, de la totalidad de significados que se vehiculizan sobre los componentes sensibles de la imagen (cf. von Herrmann, 1994, p. 107). Ciertamente, la lectura de Heidegger recae sobre el mundo de la imagen y no sobre el componente sensible. Esta lectura es muy importante para precisar el lugar metodológico que tiene el momento en que Heidegger explicita las nociones de mundo y tierra. Pero no se detiene en la construcción discursiva del ejemplo, es decir, deja de lado el hecho de que la apelación al cuadro es un recurso discursivo argumentativo que se estructura como una ejemplificación.

En este sentido, el mencionado libro de Mirjam Schaub *Das Singulare und das Exemplarische…*, de 2010, aborda específicamente este problema de la estructura discursiva de los ejemplos. El capítulo VII está dedicado a analizar críticamente la construcción del cuadro de van Gogh y del templo griego en *Der Ursprung des Kunstwerkes*. A continuación, voy a hacer una breve exposición de sus tesis principales sobre el valor argumentativo del ejemplo en general y sobre su lectura del ejemplo del cuadro de van Gogh en particular. En un segundo momento, presentaré mi posición respecto de la construcción discursiva del ejemplo. Para ello tomaré como punto de

partida lo comentado en el apartado 1 de este trabajo («Introducción») y una discusión crítica con la posición de Schaub.

3.1. LA LÓGICA Y LA PRAXIS DEL EJEMPLO EN MIRJAM SCHAUB

El tratamiento del concepto metodológico del ejemplo se inscribe dentro de un proyecto más amplio. Schaub intenta justificar que el campo específico de la estética radica en la singularidad y no en la sensibilidad. Con esta tesis explica el carácter marginal de la estética dentro de la filosofía. En efecto, la debilidad epistémica de la estética no procede del carácter lateral que tiene la sensibilidad en la filosofía tradicional, sino de la debilidad ontológica que poseen las cosas singulares (cf. Schaub, 2010, pp. 14 ss.).

Schaub aborda el ejemplo desde dos puntos de vista: en primer lugar, se centra en el análisis de su estructura lógica; en segundo lugar, se ocupa del uso de los ejemplos en algunos textos filosóficos. En el capítulo VI[27] aborda la lógica del ejemplo. Se trata del núcleo temático principal de su posición filosófica. Esta procede fundamentalmente de las filosofías de Aristóteles, Nelson Goodman, Giorgio Agamben y Hegel (cf. Schaub, 2010, pp. 213 y 247). Pero al punto de vista filosófico también hay que sumar la mirada lingüística de John Lyons. Lo que Schaub denomina «lógica del ejemplo» *(Beispiellogik)* surge a partir de la exposición y discusión de estos autores. Estrictamente hablando, no se puede decir que se trate de un desarrollo teórico sistemático del concepto de «ejemplo». Más bien, su proceder consiste en una adición de puntos de vista extraídos de los pensadores recién mencionados. Por esta razón, no voy a hacer una reconstrucción detallada de la exposición de Schaub sobre ellos, sino que, en lugar de eso, me voy a centrar en los resultados, es decir, en aquellos rasgos que nuestra autora toma de Aristóteles, Goodman, Agamben y Lyons.

Schaub encuentra en estos pensadores una manera de concebir el ejemplo que lo saca del esquema que opone lo singular a lo universal (cf. Schaub, 2010, p. 214). La idea principal que recoge de Aristóteles, Goodman, Agamben y Lyons es que el ejemplo es el lugar discursivo[28] por excelencia para la producción de lo singular. El ejemplo puede salirse de la dicotomía universal *vs.* singular o, desde un punto de vista argumentativo, de la oposición entre deducción *vs.* inducción porque se trata de una relación

entre dos singulares. Para precisar el sentido de esta relación nuestra autora se vale de Aristóteles y Agamben. En efecto, la ejemplificación se sale del esquema tradicional de la deducción e inducción porque se trata, según la terminología de Aristóteles, de un razonamiento por analogía *(Analogieschluss)*. Agamben recoge esta idea aristotélica, pero la reformula a partir de la mediación de Enzo Melandri. Con ello introduce en la relación analógica la idea de fuerza, de un campo de sentido atravesado por una polaridad tensional. El texto de Agamben que sintetiza esta perspectiva es el siguiente:[29]

> Contra la alternativa drástica «o A o B», que excluye al tercero, la analogía siempre hace valer su *tertium datur,* su obstinado «ni A ni B». La analogía interviene, pues, en las dicotomías lógicas (particular/universal; forma/contenido; legalidad/ejemplaridad, etc.), no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en el cual, del mismo modo en que ocurre en un campo electromagnético, estas pierden su valor sustancial. Pero ¿en qué sentido y de qué modo se da aquí un tercer término? […] El tercero analógico se afirma aquí ante todo a través de la desidentificación y la neutralización de los dos primeros, que se vuelven entonces indiscernibles. El tercero es esta indiscernibilidad, y si se busca aferrarlo a través de cesuras bivalentes se llega necesariamente a un indecidible. En este sentido, es imposible separar con claridad en un ejemplo su condición paradigmática, su valer para todos, de su ser un caso singular entre los otros. Como en un campo magnético, no se trata de magnitudes extensivas y graduales, sino de intensidades vectoriales.[30]

A la idea principal de que el ejemplo produce lo singular mediante la analogía se añaden otros rasgos que simplemente enumero: de Aristóteles recoge la idea de que el ejemplo desempeña la *performance* epistémica de producir transparencia, es decir, hacer que una cosa opaca salga a la luz (cf. Schaub, 2010, p. 216). Al mismo tiempo que el ejemplo tiene una función de apertura *(eröffnen)*, también consiste en una oclusión *(abschließende Funktion)*. Es decir, el ejemplo es un espacio cerrado. De ahí que se pueda decir que todo ejemplo es una miniatura que tiene una estructura narrativa

(cf. Schaub, 2010, p. 220). Se trata de una totalidad contenida en una parte, o, dicho metafóricamente, de un mundo en una gota o en una cáscara de nuez (cf. Schaub, 2010, p. 221). Schaub recurre a Agamben para categorizar conceptualmente esta relación. Toma la idea de que la relación entre la parte y el todo tiene la estructura paradójica de la inclusión y la exclusión (cf. Schaub, 2010, p. 226). Es decir, la miniaturización consiste en seleccionar un fragmento que se considera esencial (inclusión) y en excluir los otros aspectos. La ejemplaridad de lo singular es un rasgo que Schaub adopta de Goodman. En efecto, el mecanismo de ejemplificación consiste en una transformación de un particular en algo ejemplar. La producción de la ejemplaridad se lleva a cabo a partir de las dos condiciones mínimas: la posesión material y la formación de una referencia demostrativa (cf. Schaub, 2010, p. 222 ss.). La idea de que la ejemplaridad tiene una función eminentemente referencial, demostrativa, también aparece en el enfoque lingüístico de Lyons. Para el autor inglés los ejemplos refieren a la cosa sensible. Se trata de un recurso lingüístico por medio del cual la certeza sensible pierde su pobreza epistémica *(Erkenntnisarmut)*. Por eso nuestra autora afirma que «así comprendido, un ejemplo sería una *astilla* de certeza sensible en el texto filosófico»[31] (Schaub, 2010, p. 232) [en cursiva en el original].

Estos son los rasgos fundamentales de lo que corresponde a la lógica del ejemplo.[32] A continuación, voy a referirme a lo que denomina el uso (praxis) de los ejemplos. Me voy a limitar a resumir las tesis centrales de su interpretación y crítica del ejemplo del cuadro de van Gogh. Schaub se ocupa de analizar la interpretación heideggeriana del cuadro en el capítulo VII[33] de su libro. En realidad, su interpretación recae sobre los dos ejemplos que Heidegger analiza en *Der Ursprung des Kunstwerkes:* el cuadro y el templo griego. Solo voy a centrarme en las tesis fundamentales acerca del uso del ejemplo del cuadro. La posición de Schaub es muy crítica. Intentaré, a continuación, presentar los puntos fundamentales de su argumentación.

Se pueden distinguir dos maneras de abordar el ejemplo en el *Kunst-Abhandlung*. En primer lugar, Schaub se detiene en las estrategias argumentativas con las que Heidegger elabora el ejemplo. Se trata de dos procedimientos contrapuestos: un control total sobre la representación pictórica *(Vorstellungskontrolle)* y un dejar hacer *(laissez faire)*. Con estas dos nociones nuestra autora quiere poner de relieve que Heidegger, por un

lado mediante el control, pretende establecer y fijar qué es lo prototípico de un útil mediante la eliminación de su singularidad y especificidad y, por otro lado mediante un dejar hacer, pretende la transformación de un ejemplo controlado y, por lo tanto, que se puede someter a crítica, en «un paradigma ingobernable (y por lo tanto que no se puede criticar» (Schaub, 2010, p. 277). Con esta última estrategia, Schaub alude al hecho de que el cuadro se transforma por medio del análisis filosófico en la puesta en obra de la verdad. El paradigma de la verdad como manifestación/ocultamiento es justamente lo que no puede ser controlado y, por lo tanto, sometido a una crítica racional. En el marco de estas dos estrategias aparece también la caracterización del ejemplo como una escenificación narrativa, es decir, como una miniaturización. El aspecto crítico de esta consideración aparece cuando afirma que se trata de un proceso narrativo estereotipado:

> [Heidegger] inventa inmediatamente una miniatura narrativa, *un mundo en miniatura estereotipado*[34] *en torno al zapato* […] con una portadora prototípica en un lugar prototípico: con una campesina en el campo.[35]

Es a partir de la construcción discursiva de esta escena estereotipada y prototípica como Heidegger lleva a cabo lo que Schaub denomina «esencialización» *(Essenzialisierung)*. El sentido de este proceso es el siguiente:

> El objeto mundano a partir del ejemplo narrativo [entendido] como el mero útil zapato no es transpuesto en un concepto universal de orden superior (de un útil a *el* útil), sino que ambos se transforman —unidos por una soldadura como la imagen y la idea en un único símbolo— en la esencia[36] filosófica buscada.[37]

La esencialización consiste en introducir la noción de «puesta en obra de la verdad» como corolario del análisis del ejemplo. Aquí radica fundamentalmente la crítica de Schaub a Heidegger. En efecto, la esencialización lleva consigo una eliminación de lo singular. De esta manera, la obra de arte se convierte en un concepto universal y se sustancializa. Se vacía de sus rasgos específicos singulares para transformarse solo en un medio privilegiado o en un escenario *(Schauplatz)* donde se muestra un acontecimiento filosófico fundamental: la puesta en

obra de la verdad.[38]

Del análisis y la crítica del uso de los ejemplos en *Der Ursprung des Kunstwerkes* Schaub extrae una conclusión general sobre el pensamiento de Heidegger: la singularidad *(Einzigartigkeit)* y la particularidad *(Besonderheit)* no son rasgos categoriales de los entes, sino del ser. Sin embargo, tampoco se puede considerar al ser como ejemplar *(exemplarisch),* sino, más bien, como que en todo caso tiene el carácter de un acontecer irrepetible. Lo singular tiene un lugar poco relevante. Y desde un punto de vista teórico carece de toda ponderación por parte de Heidegger (cf. Schaub, 2010, p. 332 ss.). El permanente uso en sus textos de la expresión «el ente en totalidad» *(das Seiende im Ganze)* es una prueba más clara de ello.

3.2. LA FUERZA DEL EJEMPLO[39]

El análisis de Schaub tiene el mérito de abordar la construcción discursiva del cuadro de van Gogh. Al centrarse fundamentalmente en cómo Heidegger usa los ejemplos, pone en primer plano el valor argumentativo de esta estrategia del discurso. Sin embargo, creo que su manera de interpretar el cuadro es sesgada. Con ello quiero decir que la mención de los rasgos descriptivos del ejemplo llevada cabo en el capítulo VI de su libro encierra un potencial teórico mucho más rico para abordar analíticamente el cuadro de van Gogh. Sin embargo, la crítica se concentra fundamentalmente en tres aspectos que, claramente, tienen un valor argumentativo cuestionable: el valor narrativo estereotipado del ejemplo, el procedimiento de esencialización y la imposibilidad teórica de concebir al ente como un singular. A continuación, me referiré a cada uno de estos rasgos.

Con respecto al primer argumento centrado en la estructura narrativa del ejemplo, claramente Schaub continúa y desarrolla la posición de Jacques Derrida y de Meyer Schapiro (cf. Derrida, 2005, pp. 307-308). Toda la paráfrasis heideggeriana que sigue al conector adversativo «Y sin embargo» no es más que una asociación libre, una proyección subjetiva que culmina en una escena estereotipada de la vida campesina (cf. Schaub, 2010, pp. 280-281). Como argumento complementario, Schaub añade que el discurso proyectado libremente por Heidegger no se puede ver en el cuadro, es decir, no surge de ninguna descripción precisa de sus rasgos icónicos, sino que

son palabras que brotan de su imaginación (cf. Schaub, 2010, pp. 272 y 274-275).

Me parece que esta interpretación acierta en un punto muy específico, a saber: en poner de relieve la estructura narrativa del ejemplo del cuadro. Sin embargo, para Schaub lo propio y específico de este relato consiste en que apela a dos clisés: la campesina como portadora de los zapatos y el campo como escenario en el que la campesina vive. Esta lectura me parece sesgada porque no tiene en cuenta la construcción discursiva del ejemplo. Si se lee detenidamente la paráfrasis citada en el apartado 1 de nuestro trabajo («Introducción»), se puede percibir que el eje de la narración no es la campesina, sino los zapatos mismos. Dicho con los conceptos de la semiótica narrativa de Greimas: el actante sujeto no es la campesina (el *Dasein*), sino los zapatos. Tal como fue analizado en el apartado anterior, los verbos que indican las transformaciones que lleva a cabo el actante sujeto se les imputan a los zapatos. Son estos el eje de referencias desde el cual se articulan las relaciones de sentido. La campesina y el campo están en función de los zapatos y no al revés. Esta estructura narrativa cuyo actante sujeto lo desempeña un útil relativiza la condición de clisé de la escena. El sentido narrativo del ejemplo no es hacer una descripción naturalista de la vida en el campo, sino, por el contrario, mostrar que las relaciones de sentido en un mundo circundante determinado parten de las cosas y no del usuario. Se puede hablar claramente de un efecto discursivo realista de la construcción narrativa en la medida en que el actante sujeto es un objeto al que se le atribuye la posibilidad de abrir un espacio de sentido. Pero este efecto realista no tiene nada que ver, como afirma Schaub, con el naturalismo literario de Émile Zola (cf. Schaub, 2010, p. 279).

El carácter arbitrario, proyectivo o imaginativo de la descripción del cuadro tiene fundamento en el cambio de estilo que sigue al conector adversativo. El «Y sin embargo» claramente introduce una perspectiva contrapuesta a la que venía desarrollando. El cambio del punto de vista produce un efecto discursivo de sorpresa que puede dar lugar a distintas reacciones. Por ejemplo, a Derrida le causa risa este cambio de estilo (cf. Derrida, 2005, pp. 307-308), y da varias razones que justifican esta reacción. Una de ellas radica en que interpreta la paráfrasis como un cambio de género discursivo: se pasa, sin ningún tipo de advertencia de la filosofía,

a un género didáctico-pedagógico que compara con una explicación destinada a escolares y turistas.[40]

El cambio de perspectiva que introduce el «Y sin embargo» admite otra interpretación que relativiza la arbitrariedad de la paráfrasis. Para ello es necesario introducir el concepto de *punctum* utilizado por Roland Barthes en *La cámara lúcida*. Digo «utilizado» y no «desarrollado» porque Barthes no proporciona una teoría sistemática del mismo. Tan solo da unas breves indicaciones:

> *Punctum* es también: pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte, y también casualidad. El *punctum* de una foto es ese azar que en ella *me despunta* (pero que también me lastima, me punza).[41]

El concepto de *punctum* se contrapone al de *studium*. Mientras que este último implica un interés general y, por ello, indeterminado por una fotografía,[42] el *punctum* es aquello que incomoda, que hiere y que, por lo tanto, reclama atención. Tanto el *studium* como el *punctum* presuponen una mediación subjetiva.

La construcción discursiva del ejemplo del cuadro de van Gogh lleva la marca de estos dos conceptos. En efecto, el momento del *studium* está indicado cuando Heidegger afirma que el cuadro habla, o da a conocer, en el momento en que nos ponemos delante de él, cuando nos acercamos. El *punctum*, aquello que desencadena la paráfrasis y que, como tal, produce un efecto enunciativo que coloca al que se acerca al cuadro en otras coordenadas deícticas, no es otra cosa que un rasgo específico del cuadro, a saber: la ausencia de un mundo circundante, el espacio vacío en el que están suspendidos los zapatos. Este espacio tiene un fundamento icónico. No surge por autosugestión o por una proyección imaginativa. El fondo que enmarca los zapatos está indicado por el color y la contraposición de luz y sombra. Este rasgo del cuadro es precisamente el que produce el efecto de transposición enunciativa. La marca lingüística de ese otro lugar de enunciación es el conector adversativo. La paráfrasis narrativa que sigue después del conector describe precisamente aquello que se indica en el cuadro de manera negativa. Es decir, el fondo indeterminado que está pintado en el cuadro hace aparecer narrativamente una situación de enunciación en la que el eje de coordenadas desde donde surgen las

relaciones de sentido está ocupado por los zapatos. Se puede decir, incluso, que la centralidad que tienen los zapatos en el cuadro es isomórfica a la centralidad que ocupan en la lógica narrativa del ejemplo.

El espacio vacío del cuadro es el *punctum* de la construcción discursiva del ejemplo. Como tal tiene, ciertamente, un rasgo arbitrario y azaroso. Podría haber elegido otro aspecto icónico del mismo. Sin embargo, desde la perspectiva argumentativa que intenta justificar que la obra de arte abre un mundo, la elección de este *punctum* específico se funda en una buena razón: la indeterminación del fondo, la indicación icónica de cualquier marco referencial da lugar a una construcción y contextualización narrativa donde los zapatos mismos se transforman en productores de sentido. Esta interpretación alternativa a la de Schaub y Derrida se funda en la lógica narrativa del ejemplo y no en el estilo. Con ello quiero decir que, desde un punto de vista estilístico, el cambio de perspectiva puede resultar «decepcionante» y «patético» (cf. Derrida, 2005, p. 307). Sin embargo, desde su estructura narrativa guarda una coherencia muy clara con la totalidad del texto.

El argumento de Schaub sobre la esencialización encierra dos afirmaciones: la primera consiste en asegurar que la esencia es un universal; la segunda, en que la esencia es una hipóstasis. Desde esta perspectiva, la obra de arte como puesta en obra de la verdad, por un lado, disuelve la singularidad de la obra en un concepto abstracto como es el «acontecer de la verdad» y, por otro, hace que la obra esté indisolublemente ligada a dicho acontecimiento, es decir, las obras de arte se transforman en los únicos canales en los que se vehiculizan las verdades históricas. Este argumento no requiere un tratamiento exhaustivo. Se funda en una lectura que pasa por alto el uso que hace Heidegger del término «esencia» *(Wesen)*. En efecto, la esencia de algo como, por ejemplo, la obra de arte, no radica ni en una estructura invariante válida para cada uno de los casos singulares de obra de arte, ni en un contenido sustantivo que se revela exclusivamente por medio de ellos, sino que tiene un sentido genético (cf. Bertorello, 2006). Designa el lugar de procedencia de algo (cf. Heidegger, 2002, p. 32). Esto puede formularse con otro vocabulario que, si bien Heidegger no utiliza, no está muy alejado de su punto de vista: la esencia de la obra de arte da cuenta de las condiciones de enunciación del arte. Ese lugar de pertenencia de la obra de arte, es decir, las condiciones desde donde habla, es el *Ereignis*. Si bien

en el fragmento de *Der Ursprung des Kunstwerkes* que analicé en el primer apartado no hay una referencia explícita al tema del *Ereignis*, se puede inferir que «ese otro lugar» al que la obra nos conduce es precisamente el acontecer apropiador como el lugar último de la enunciación filosófica.

El último argumento de Schaub consiste en la afirmación de que la singularidad es un atributo del ser, pero no del ente. Esta tesis puede ser confrontada con *Sein und Zeit*. Aquí Heidegger no solo afirma que el *Dasein* es el ente ejemplar a partir del cual se puede elaborar la pregunta por el sentido del ser (cf. Heidegger, 1986, p. 7 y *Randemerkung* 10), sino también que este ente tiene como rasgo constitutivo que su ser es en cada caso mío. El acápite nueve de *Sein und Zeit* recoge uno de los temas centrales de las *Frühe Freiburger Vorlesungen:* la *Jemeinigkeit* y el *Jeweiligkeit*. Estos conceptos expresan la singularidad fáctica del *Dasein*. Ahora bien, la peculiar estructura ontológica del *Dasein* humano es la que le posibilita referirse a los demás entes como una totalidad. El carácter holístico de esta referencia tiene como eje de coordenadas un ente singular (el *Dasein*), al que, por su primacía óntico-ontológica, se lo considera como un ente ejemplar. La ejemplaridad del *Dasein* cumple con los dos rasgos que debe poseer un ejemplo: ser singular y valer por una totalidad, es decir, ser un paradigma.

En este sentido, creo que la tesis de Schaub sobre la singularidad del ente queda relativizada. Lo que me parece interesante de su lectura es que, ciertamente, reconoce la condición singular del ser. Para Heidegger, el ser como *Ereignis* es un *singulare tantum* (cf. Heidegger, 2006, p. 45). Por ello, la mutua pertenencia *(Zusammengehören)* de hombre y ser da cuenta de una relación entre dos singulares. Lo mismo puede decirse de la pertenencia de la obra en el *Ereignis* tal como se indica en el apéndice de *Der Ursprung des Kunstwerkes* (cf. Heidegger, 1994, p. 749. La obra de arte cumple la misma función de ente ejemplar que el *Dasein* en *Sein und Zeit*. Se trata, por lo tanto, de un ente singular que vale por todo ente y que guarda un vínculo con otro singular: el *Ereignis*.

De esta manera, se aclara el valor metodológico del ejemplo del cuadro de van Gogh. El cuadro es un ejemplo de obra de arte y la obra de arte es el ente ejemplar que está en un nuevo punto de partida de la investigación ontológica. Esta relación de un singular a otro es la que posibilita volver a Agamben, autor al que Schaub reconoce como una de sus fuentes de

inspiración, pero que no tiene en cuenta a la hora de interpretar a Heidegger. Me parece muy apropiada la idea de que el vínculo entre los dos singulares de lugar a un campo de fuerzas opuestas, a una polarización que tensa la relación y no la resuelve. Creo que esta manera de concebir la ejemplaridad de un paradigma es la que está en la base de los ejemplos de Heidegger y, fundamentalmente, en el caso del cuadro de van Gogh. Las tensiones que se ponen en juego en el cuadro son precisamente las de la diferencia ontológica.

En síntesis, la obra de arte concebida como puesta en obra de la verdad no pretende justificar una concepción sustantiva del arte, sino que, por el contrario, intenta sacar a la luz la tensión entre ser *(Ereignis)* y ente *(obra de arte);* tensión que tiene la misma estructura paradójica que Agamben cuando concibe la ejemplaridad: ser y ente son dos campos gravitacionales que se atraen y se repelen al mismo tiempo. La fuerza argumentativa del ejemplo radica precisamente en ilustrar de modo paradigmático esta tensión. El valor metodológico del cuadro de van Gogh, como así también el del templo griego, consiste en mostrar el conflicto de fuerzas que desata la diferencia entre ser y ente.

Bibliografía

AGAMBEN, G., *Signatura rerum*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009.

BARTHES, R., *La cámara lúcida*, Buenos Aires/Barcelona/Ciudad de México, Paidós, 1990.

BERTORELLO, A., «El concepto de origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) de M. Heidegger», *Revista Diálogos de la Universidad de Puerto Rico* 88, año XLI, julio de 2006, pp. 31-66.

DERRIDA, J., *La verdad en pintura*, Buenos Aires/Barcelona/Ciudad de México, Paidós, 2005.

FERRARA, A., *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer, 1986.

—, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1994 [trad. cast.: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2018].

—, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Fráncfort del Meno,

Vittorio Klostermann, 2002 [trad. cast.: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Waldhuter, 2014].
—, *Identität und Differenz*, en *Gesamtausgabe [GA]*, vol. 11, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2006 [trad. cast.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2013].
HERRMANN, F.-W. von, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1994.
SCHAUB, M., *Das Singulare und das Exemplarische. Zur Logik und Praxis der Beispiele in Philosophie und Ästhetik*, Zúrich, Diaphanes, 2010.

---

1 Heidegger, 1994, p. 17

2 Esta fue la isotopía anterior a la introducción del ejemplo. Heidegger analizó tres ontologías de la cosa que están implicadas en las nociones de obra de arte y de útil, a saber: la concepción de la cosa como sustancia y accidente, como unidad de una multiplicidad de sensaciones y como materia formada (cf. Heidegger, 1994, pp. 7-16).

3 *Als Beispiel.*

4 *Unmittelbare Beschreibung.*

5 *Veranschaulichung.*

6 *Bildliche Darstellung.*

7 Heidegger, 1994, p. 18.

8 Heidegger, 1994, p. 18

9 Heidegger, 1994, p. 18

10 *Wozu.*

11 *Wohin.*

12 *Und dennoch.*

13 Heidegger, 1994, p. 19

14 *Ziehen.*

15 *Behüten.*

16 *Aus diesem behüteten Zugehören.*

17 *Erstehen.*

18 *Insichruhen.*

19 *Verlässlichkeit.*

20 *Eingelassen ist.*

21 *In den schweigenden Zuruf der Erde.*

22 *Sind… da.*

23 Heidegger, 1994, pp. 19-20

24 *Eigens zu seinem Vorschein kommen.*

25 Heidegger, 1994, pp. 20-21

26 La razón por la que Heidegger apela al cuadro radica en que la percepción de la imagen no solo evita los conceptos tradicionales de la ontología, sino que también ocupa un lugar intermedio entre la percepción originaria y la mera presentificación *(blosse Vergegenwärtigung)*. Aquí hace alusión von Herrmann a la teoría husserliana de la fenomenología de presentificación, concebida como un mero pensar en algo sin tenerlo presente en persona, como cuando lo rememoramos *(Wiedererinnerung)* o lo tenemos presente en la expectación *(Erwartung)* (cf. von Herrmann, 1994, p. 106).

[27] El título del capítulo es el siguiente: «Lógica del ejemplo y teoría del ejemplo».

[28] La concepción de que el ejemplo es un fenómeno lingüístico procede de Agamben (cf. Schaub, 2010, p. 227).

[29] Schaub expone las siguientes obras de Agamben en las que se refiere al ejemplo: *La comunidad que viene*, *Homo sacer* y un artículo en inglés titulado «¿Qué es un paradigma?» (cf. Schaub, 2010, pp. 226-228). Este último texto fue recogido en un libro de Agamben publicado en 2008 cuyo título es *Signatura rerum*.

[30] Agamben, 2009, pp. 27-28

[31] Es a propósito de esta tesis de Lyons por lo que, a continuación, Schaub introduce lo que denomina una «nota al pie sobre Hegel», en donde aborda la crítica hegeliana a la inmediatez de lo sensible (cf. Schaub, 2010, pp. 232-244).

[32] Hay otros rasgos como que el ejemplo es una experiencia simulada que Schaub toma de la filosofía de John Dewey (cf. Schaub, 2010, pp. 244 ss.), pero los dejo de lado porque no agregan nada significativo a lo anterior. En efecto, la idea misma de que el ejemplo es una miniaturización narrativa lleva consigo la de que se trata de una simulación.

[33] El título del capítulo VIII es el siguiente: «Un estudio de un caso sobre la praxis y la política de la ejemplificación *(Beispielgeben):* Heidegger, Derrida, Schapiro».

[34] *Klischiert.*

[35] Schaub, 2010, p. 278 (en cursiva en el original).

[36] *Essenz.*

[37] Schaub, 2010, p. 282 (en cursiva en el original).

[38] «La obra concreta misma se eleva a su concepto propio universal, se sustancializa y se presenta como medio privilegiado —o escenario medial— de un acontecimiento relevante desde un punto de vista filosófico» (Schaub, 2010, p. 284).

[39] Tomo la expresión «fuerza del ejemplo» del libro de A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio* (2008). Este autor contrapone tres tipos de fuerzas: la de los hechos, la de las ideas (normatividad) y la del ejemplo. Si bien el tema central de su trabajo pertenece al campo de la filosofía política, me interesa la descripción del ejemplo como una fuerza creadora, que abre un nuevo campo de sentido. Ferrara le atribuye este poder no solo a la ejemplaridad de la vida, sino también a la obra de arte (cf. Ferrara, 2008, pp. 21-22 y 27).

[40] El texto dice así: «Seguimos paso a paso la marcha de “un gran pensador” que vuelve al origen de la obra de arte y de la verdad atravesando la historia de Occidente y, de pronto, en el desvío de un pasillo, nos encontramos en plena visita organizada, escolares y turistas» (Derrida, 2005, p. 307).

[41] Barthes, 1990, p. 65

[42] O, como dice Barthes, «el *studium* pertenece a la categoría del *to like* y no del *to love*» (Barthes, 1990, p. 63).

Amar y pensar como *Ereignis*

Irene Borges-Duarte
Universidade de Évora (Portugal)

El punto de partida para el presente ensayo reside en dos hallazgos de investigaciones previas. El primero procede del trabajo de traducción de los poemas de Heidegger, integrados en el epistolario con Hannah Arendt. El *Ereignis,* del que ahí es cuestión, en un contexto erótico, expone el sentido de una «apropiación» en su *kairós*, como relación instituyente y originaria. No me pareció ajeno a lo que, en los *Beiträge,* en diferente contexto, se dejaba entender. El segundo, más reciente, surgió al investigar la cuestión de la pobreza, en los textos de la década de 1940, en los que encontré importantes, si no abundantes, referencias al amor. Mi hipótesis de la presencia subrepticia del amor en la concepción heideggeriana de *Ereignis* se reanimó. A estas dos caras de la cuestión se une la conocida respuesta de Heidegger a la objeción de Ludwig Binswanger, que afirma la inherencia del amor al cuidado, ya incluso en *Ser y tiempo*, si se entiende bien lo que *Sorge* significa. Por su parte, la cuestión de la «apropiación», en la que el acaecimiento originario o *Ereignis* consiste, y que atraviesa un largo período de la producción heideggeriana, se adensa en la década de 1940 en los matices afectivos del encontrarse, en lo que llama «pobreza», en su aguardar y acoger el puro don de ser, en su riqueza proteica. Este darse tiene lugar *de facto*, en el ahí del mundo humano. Este es *hábitat*, pero también existencia fáctica y comprensión afectiva articulada en palabra y obra, y se traduce en sentido, que da qué pensar. Al pensar Heidegger, en 1951-1952, dedicó uno de sus ciclos más investidos,[1] en los que defendió que ello empieza en un gustar y agradecer lo que es percibido. Este *convolutum* de ideas constituye el punto de partida del presente ensayo.

Seguiré siete momentos estructurantes en mi exposición. Empezaré por (1) introducir el sentido de «apropiación», que caracteriza el encuentro del Ser como *Ereignis*. Enseguida, después de (2) una breve llamada de atención metodológica, trataré de (3) hallar el surgir de la cuestión del amor en las breves referencias, más bien dispersas, que Heidegger le dedica, comenzando (4) por dos poemas ineludibles y deteniéndome, después, (5) en el análisis del amor-pasión, a propósito de Nietzsche, en (6) la relación del amor con la pobreza, que, en cierto modo, permite sobrepasar aquel enfoque. Por último, intentaré (7) mostrar el carácter pensante de este acaecer de la apropiación recíproca, destacando la necesidad inequívoca del pensar amoroso o afectivo en la recuperación de la alianza ontológica, por la que se funda la morada humana en la tierra. Y terminaré recabando la importancia histórica de esta vía heideggeriana en la superación del esquema filosófico tradicional.

Ereignis — La apropiación propicia

El enfoque decisivo parte de la concepción heideggeriana de *Ereignis.* En su uso, desde la época de los *Beiträge,* esta noción profundiza y recubre lo que, inicialmente, quería indicarse mediante el término *Dasein,* en su poderosa riqueza conceptual. No solo, por tanto, en su dimensión de «ser-ahí», que recoge la facticidad del ser en su modalidad humana, habiendo de ser lo que está ya lanzado a ser y yecto en su circunstancia intramundana, sino también y sobre todo su «ser-el-ahí», en cuanto carácter primordial, claramente subrayado en la carta a Jean Beaufret, de noviembre de 1945, que antecede la mucho más famosa de diciembre de 1946, «Carta sobre el humanismo».[2] La verdad es que la zozobra del proyecto de *Ser y tiempo* condujo a Heidegger no solo hacia la elaboración de lo que llamó «historia del ser», en tanto que esta constituye un *contrapunto no antagónico* de la ontología fundamental, sino además, en este contexto, hacia la introducción de una nueva nomenclatura en lo que respecta a los conceptos esenciales, comprendidos a esta nueva luz. El hacerse obra de la verdad en el mundo y existencia humanos pasa a ser entendido no tanto en la perspectiva (humana, si bien no antropológicamente pensada) del aparecer articulado del sentido, sino sobre todo en su dimensión temporal de acaecimiento inaugurador *(Ereignis)* de historia, en el lugar instantáneo

(Augenblicksstätte) de un encuentro del ser con o su ahí y de este ahí (humano) con el ser, en el *kairós* de su entrega del uno al otro. Este *acontecimiento* se da como una mutua y primordial apropiación, por la cual el ser a la manera humana se instituye en guardián y pastor del ser, en su originaria y fugaz desnudez. Ahí tiene inicio una historia que también es un acontecer, aunque de otro tipo: *Geschehnis*, y no *Ereignis*. Al tiempo del instante se une, así, el que consiste en el suceder o transcurrir de la historia. Este depende, sin embargo, de aquel, que constituye su momento inicial. Solo el encuentro propicia el nacimiento.

El uso heideggeriano de la palabra *Ereignis* la hace hablar con enorme riqueza, según su hábito y principio de traer a la luz las implicaciones lingüísticas de la lengua. Gérard Guest recuerda, someramente, que «el término *Ereignis* debe entenderse (simultáneamente) en sus tres aspectos semánticos»: como «acaecimiento» *(Ereignis)*, como «apropiación» *(Er-eignis)* y en el sentido óptico de *regarder en face (Er-äugen)*, poniendo este último en directa relación con el título de las conferencias de Bremen, «Einblick in das was ist».[3] Es, por tanto, fundamental pensar la coalescencia del sentido temporal, con el doble uso de la etimología. François Fédier, por su parte, destaca muy especialmente la cuestión de la mirada, centrando en *Er-äugen* su atención y concluyendo que «Heidegger oye en *Ereignis*, aquello que hace ver, que nos lleva a abrir los ojos».[4] Esta riqueza semántica es decisiva en nuestro camino, no estando nunca ausente de nuestra consideración, incluso cuando se escoge subrayar más uno u otro de estos aspectos, según el contexto de sentido. En particular, la opción por el término «propiciarse» o «propicio», en la caracterización de la «apropiación» y de su acaecer, acentúa el carácter kairológico del inicio, del «darse» mismo ya sea de la apropiación en tanto acaecimiento, ya sea de su darse a ver a la mirada que acoge. Por ello, *Ereignis* será traducido habitualmente como «apropiación propicia»,[5] aunque en algunos contextos haya que recoger el término «acaecimiento».

2. Breve apunte metodológico

Desde un punto de vista metodológico, este nuevo intento heideggeriano de decir el ser se manifiesta, como sabemos, en un lenguaje y estilo muy diferentes de los de la obra de 1927. Muchos lectores y especialistas

defienden que se dio un abandono de la visión y posición fenomenológicas. Conocemos lo que Heidegger dice a ese propósito, en «Mi camino en la fenomenología»:

> la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que solo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo, en favor de la «Cosa del pensar» (*GA*, 14, 101; trad. 102).

Y en la carta a William Richardson, de abril de 1962, también podemos leer que

> la distinción […] entre «Heidegger I» y «Heidegger II» solo se justifica a condición de que se tenga siempre en cuenta que solo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero I solo es posible si está contenido en II.[6]

Ateniéndonos a la historicidad propia del pensar heideggeriano mismo se nos exige, pues, que no lo enfoquemos separando objetualmente el proyecto «fenomenológico» de la ontología fundamental del proyecto «aletheiológico» y «topológico» de la historia del ser, como si fuesen dos compartimentos estancos en un curso filosófico cronológicamente analizable. O sea, no podemos tratar ese quehacer como si, para Heidegger, el pasado… pasado fuese y ya no tuviese vigencia en su nuevo proyecto; o como si este no procediese de lo que ha sido pensado en el primer tramo, por muy insuficiente que su autor lo encuentre. Solamente en esta perspectiva de *interacción entre el alcance fenomenológico y la topología historial* se hace posible entender la complexidad del camino heideggeriano. Eso es, al menos, lo que voy a intentar.

3. El amor como acaecimiento

En la correspondencia de Martin Heidegger con Hannah Arendt se incluyen varios poemas, enviados después del reencuentro de ambos, con inicio en febrero de 1950. Algunos de esos poemas están integrados, además, en

recopilaciones publicadas en diversos momentos.[7] En todo caso, la mayor parte de las poesías se dirige claramente a la amada, algunas incluso con la dedicatoria «Nur Dir» o «Für H.», dando fe del sentimiento que los unió, desde noviembre de 1924 y a pesar de las vicisitudes existenciales de ambos. Pero también atestiguan la elaboración poética de un afecto que Heidegger apenas tematiza en su obra filosófica. Este último hecho permite que despunte como hipótesis de trabajo la siguiente pregunta: ¿no será esta faceta poética heideggeriana, en la autenticidad de su decir fenomenológico, un factor importante en la comprensión de su ontología del *Dasein?* Más concretamente, ¿no será su poesía un necesario complemento de su filosofía?

Puesto que, como pensador, dio especial relieve a la importancia del dictado poético *(Dichtung)* y a algunos de los poetas más grandiosos, desde la antigua Grecia hasta la contemporaneidad, no sería extraño que sus poemas y aforismos buscaran decir en el lenguaje poético lo que el lenguaje tradicional de la filosofía no alcanza a traducir. Quien lea *Aus der Erfahrung des Denkens* o *Winke* se dará cuenta de ese ensayo de escritura, en tanto búsqueda de decir más que lo logrado en los textos teóricos. Son abundantes las críticas hechas a esa supuesta interferencia tardía de la poesía en el pensar filosófico heideggeriano, que parece desvirtuar su precoz quehacer fenomenológico. Pero también son muchos los lectores que descubren en el «segundo» Heidegger un recolector de los frutos del semillero fenomenológico. Desde mi punto de vista, es sorprendente lo mucho que se transmite de la ontología fundamental y de la historia del ser en los poemas de amor enviados a Hannah Arendt. Se trata de una hermenéutica del ahí, en el que el ser deviene y «des-deviene», y de una historia de autenticidad de lo que surge de la apropiación mutua y originaria, designada como *Ereignis*. No es, sin embargo, tarea sencilla traducir esos textos, por lo que esta hipótesis no puede aspirar sino a ser un modesto esbozo.

Empezaré por aquel que me parece menos problemático, pues manifiesta claramente el contexto erótico, sin el que carece de sentido: «Uns ereignend» (c. 4/05/1950), perteneciente al ciclo *Sonata sonans*.[8]

Que se extinguiese este paso de montaña	Dass er ausklang dieser Berg-Gang

en la más alta subida de tu más hondo advenir… ¿Qué es —apropiándonos— por-venir? No más que aquella alta marea de pura llama, guardada a salvo, *pensada* y tierna.	in den höchsten Aufgang Deiner tiefsten Ankunft… Was ist —uns ereignend— Zu-kunft? Andres nicht den jene hohe Flut der reinen Lohe, heil gewahrt, *gedacht* und zart.

Considero relevantes dos aspectos: las referencias temporales y aquella que se hace, en el verso final, al pensar. El tiempo aparece, desde el primer momento, en el participio presente del título *uns ereignend* —el cual reaparece en la quinta estrofa, ecuador y cerne del poema— y en las evocaciones ek-státicas al presente (de la llegada), al por-venir y a lo sido, guardado a salvo en el pensamiento. El acaecimiento del que aquí es cuestión es aquel que da origen y propicia el «nosotros» existencial de la apropiación mutua, inicio de una historia. El local instantáneo así creado —cumbre y abismo— no se extingue, al abrirse un por-venir, que no deviene pasado, porque queda guardado en el pensar rememorativo. El acto amoroso podrá ser fugaz, pero no lo es el vínculo entre los amantes, en este caso, bajo la forma óntica del amor humano, sobre el fondo ontológico del apropiarse, dejándose apropiar por el otro. Este apropiarse no es un «tomar posesión», a la manera de un tener, sino un *hacerse propio para* ser en plena autenticidad: ser apropiado, ser en modo propio. Y el ser, del que aquí es cuestión —el *Worum*—, es el *Dasein* como *ser-ahí-con* otro en el mundo y como *ser-el-ahí* del ser de la manera más propiamente humana. Ese encuentro *kairológico* es *Ereignis*.

Dos meses antes, en la carta del 11 de marzo de 1950,[9] había enviado otro poema, con el título «Das Ereignis»*:*

De luz y de sonido se casó el mundo. ¿Quién queda novia? ¿De quién la mirada en que queda retenida? La apropiación expropió el amor —cuyo pudor sigue siendo el señor—	Aus Licht und Laut ist Welt getraut. Wer bleibt die Braut, Vom wem er-schaut? Das Ereignis hat die Liebe — dass *ihre* Scheu die Herrin bleib —

en la di-ferencia que hace propia para la lealtad a lo más separado, en un buscar, que solo halla, si cada hallado se restablece en la corona de lo mismo.	an den Unter-Schied enteignet, ihm zur Treu Getrenntestes geeignet In ein Suchen, das nur findet, wenn es jeden Fund verwindet in den Kranz des Selben

Más allá de la relación explícita establecida entre apropiación y amor, me parece relevante que el poema juegue con la raíz *-eign* en tres variantes, las cuales *en su conjunto* caracterizan el acaecimiento en cuanto tal: *Ereignis, enteignet* y *geeignet*, que intenté traducir por la referencia a lo «propio» en la apropiación, en el ser expropiado (o des-propiado) y en el ser apropiado o «propio para». En *Zeit und Sein*, Heidegger dice: «Al *Ereignis* en cuanto tal pertenece *Enteignis*» (GA, 14, 28). Y, algo más adelante, aclara que la apropiación se da y se retira, tal y como la *léthe* retorna en la dinámica de la *alétheia*.[10] Lo que se propicia es, pues, un acaecer de lo propio que des-posee lo propio al aceptar la diferencia, en la entrega. Esta es leal a la alteridad, a la *diferencia*, ya sea en sentido óntico (entre ambos amantes), ya sea ontológico (entre el ahí humano y el ser él mismo —la «corona»—), que se encuentran circularmente. Y la intencionalidad misma de la procura se des-hace —acepción presente en el verbo *ver-winden*, que implica un torcerse y des-torcerse— en lo «hallado», que viene al encuentro como hallazgo, como diferente. La circularidad del movimiento es lo que da sentido a los dos (el hallar y lo hallado) en lo mismo: en la tonalidad amorosa, a la que se liga el pudor *(Scheu)* y la lealtad *(Treu)*, como *apertura al ser* que se da y es acogido. El acaecimiento ocurre, pues, a nivel afectivo en la facticidad del acto de ser-con que implica el todo.

Esta apertura kairológica da inicio, por ello, a una historia, a una vía fáctica de comprensión del ser. Heidegger, en diversos momentos de su obra, repite que, al contrario de lo que suele decirse, «el amor no es ciego», sino que «hace que se vea». En «Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo» —curso de 1925, cuando el romance estaba en su apogeo—, a propósito de la caracterización del fenómeno del cuidado y de sus modificaciones, Heidegger distingue el *amor* de la mera *pulsión*, diciendo que aunque esta manifiesta el cuidado, carece aún de la estructura de este liberada en su «ser propio» o pleno:

> En la pulsión, el cuidado es aún tan solo un estar-ocupado del «de quién», y nada más; en cuanto tal, la pulsión ofusca, ciega. Suele decirse que «el amor ciega». Aquí, donde se dice amor, quiere decirse pulsión, dándose por supuesto un fenómeno totalmente diferente. El amor, por contra, es justo lo que hace ver.[11]

Este tramo de la exposición, en el que se analizan los fenómenos de la inclinación, o el «estar pendiente de», y de la «pulsión» *(Hang und Drang)*, reaparece en *Ser y tiempo* (§ 41), en medio de la fenomenología del cuidado, aunque en ese contexto ya no se mencione el amor (*GA*, 2, 195-196). Y es bien sabida su ausencia a lo largo de la obra de 1927, donde solo se le nombra una vez, en una nota y de forma indirecta, al citar a Pascal, que a su vez retoma a san Agustín. La referencia (en el § 29) es, sin embargo, jugosa, aunque no aluda al amor-*eros*, que hemos venido atendiendo, sino al amor-*charitas*.[12] Pero hay que recordarla, porque también ahí se destaca lo que estamos intentando enfocar: el carácter primordial del amor en la apertura de la comprensión del ser, ya sea en cuanto *Ereignis*, ya sea en cuanto modalidad del cuidado, en propiedad. Así, según Pascal:

> De ahí procede que, en vez de lo que se dice, proverbialmente, al hablarse de las cosas humanas, que hay que conocerlas para amarlas, los santos, hablando de las cosas divinas, digan, bien por el contrario, que hay que amarlas para conocerlas y que no se entra en la verdad sino por la caridad (*GA*, 2, 139 nota).[13]

Ahora bien, si el conocimiento comienza con la comprensión amorosa y si esta irrumpe como *Ereignis*, pensar y amar están vinculados desde el inicio del tiempo del cuidado, cuya facticidad se manifiesta siempre en el mundo, a la manera de lo *en cada caso mío*. Es, pues, muy sintomático que Hannah Arendt diga de Heidegger que en él se da «un pensar apasionado, en el que pensar y estar vivo son una y la misma cosa».[14]

Tanto Giorgio Agamben,[15] quien primero trató *filosóficamente* la cuestión del amor en Heidegger, como Ángel Xolocotzi[16] recuerdan, a este propósito, que el romance entre el filósofo y la joven alumna tuvo lugar en el período (1925-1926), en el que, por una parte, se edificó el proyecto de *Ser y tiempo*, pero, por otra, también se desarrolló el doctorado de Arendt,

sobre *El concepto de Amor en Agustín*. En el estilo y temáticas de este último no es difícil encontrar, como observa Dieter Thomä,[17] una profunda afinidad con aquel otro, aún en ciernes. En ambos casos, de todas formas, la apropiación fue propicia al pensar.[18] Heidegger mismo llegará a confesar que, para él, «si la existencia carece de pasión, la voz enmudece y la fuente seca».[19] En todo caso, de poco sirve este reconocimiento, pues por mucho que pueda ayudar a comprobar la fecundidad de la disposición amorosa, nada nos dice de cómo esta pueda actuar en ese sentido.

Volvamos, pues, a los textos, en los que encuentro dos caminos por los que Heidegger se adentra en la mostración del carácter esencial de la apropiación amorosa. El primero, en 1936 (cf. GA, 43, pp. 55 ss.), aparece en la meditación sobre Nietzsche y sobre la doctrina de este acerca de pasión y afecto. El segundo, en 1943 (GA, 73.1, 705 y 711), deriva de la cercanía establecida entre el amor y lo que llama la «tonalidad fundamental de la pobreza».

4. El amor-pasión

En «Der Wille zur Macht als Kunst», curso del semestre de verano de 1936, que antecede inmediatamente el inicio del trabajo en los *Beiträge* (1936-1937, según von Herrmann, GA, 65, 515), Heidegger sigue la caracterización nietzscheana de la voluntad de poder como «afecto», «pasión» y «sentimiento» *(Affekt, Leidenschaft, Gefühl)*, descartando que estos puedan reducirse a meros fenómenos psicológicos y situarlos metafísicamente en la cara no racional de la vida anímica. Los define, en cambio, como «modos fundamentales en los que el *Dasein* humano descansa; la manera en que el hombre sostiene *[besteht]* el «ahí» en el que está —la apertura franca y el encubrimiento del ente» (GA, 43, 52)—.[20] Si nos detenemos en la expresión, se nota que, en primer lugar, dice que son modos «fundamentales» del *Dasein*, pero que, en seguida, los concentra en «la manera» de ser el «ahí», en la que su propio ser consiste y está. Eso significa que Heidegger interpreta a Nietzsche radicando la voluntad de poder en la afectividad *en sentido lato*, es decir, en tanto que esta es el «ahí» del ser del *Dasein* mismo, en su facticidad. En tal contexto aborda, a título ejemplar, el *amor y el odio* como «pasiones», en contraste con la alegría y la cólera, que serían meros «afectos».[21] En esta distinción reside la fuerza de la interpretación de

Agamben, al destacar la pasión como el tomar en propiedad la facticidad misma, «poniendo a prueba el Ahí, es decir, la apertura y el retirarse del ente que es y ha de ser».[22] Sin perderlo de vista, conviene no olvidar tampoco que la resolución (aquí: de la pasión) es apertura de posibilidades y no mera repetición de lo sedimentado. Volveremos a este punto más adelante.

En todo caso, Heidegger recaba cierta inconsistencia en el uso de esta diferenciación, puesto que «Nietzsche, casi siempre *[meist]*, usa el término pasión en el mismo sentido de afecto» (*GA*, 43, 55). Y, asimismo, a la vez que subraya la diferencia por él introducida entre ambos fenómenos, también refiere que la *voluntad de poder* es, por una parte, «la forma originaria del afecto» (*GA*, 43, 55), y por otra, es pasión —«un querer ir más allá de sí, un querer más» (*GA*, 43, 57) e incluso como «un sentimiento impulsivo *[drängendes Gefühl]*» (*GA*, 43, 58)—. En los matices de esta diferenciación está la caracterización del amor-*eros*. Fiel a su método, empero, Heidegger procede por vía de un contraste que empieza exponiendo los fenómenos negativos. Veamos:

> La cólera, por ejemplo, es un afecto. Por el contrario, cuando hablamos de odio no queremos decir tan solo que es algo diferente de «cólera». El odio no es solamente un afecto diferente, sino que *no es* un afecto, es una pasión. Aunque llamemos a ambos sentimientos. […] La cólera no es algo que derive de una deliberación o decisión; nos asalta, nos ataca, nos «afecta». Este ataque es súbito y tempestuoso; nuestro estar siendo es pinchado de manera irritante; la irritación nos excita y nos exalta de tal manera que, en un ataque de cólera, dejamos de ser señores de nosotros mismos (*GA*, 43, 53). […] Tampoco el odio se produce por decisión, también él parece asaltarnos como en un ataque de cólera. Este asalto es, empero, de una naturaleza completamente diferente. El odio puede irrumpir de repente, en un acto o en un comentario; sin embargo, *solo porque ya* nos había asaltado antes, porque hace mucho que crecía en nosotros y era, como suele decirse, nutrido. Ser nutrido es algo que solo puede serlo aquello que ya estaba allí y pervive. En contrapartida, no decimos ni pensamos que la cólera sea nutrida. Esto es así porque el odio —*tal como el amor*— se entraña en todo nuestro ser, nos atraviesa y trae a nuestro estar siendo cohesión y durabilidad, mientras que la

> cólera tal como llegó, se va —se esfuma, como suele decirse—. El odio no se esfuma luego después de su estallido, y creciendo en obstinación, se nutre de sí mismo y consume nuestro ser. Pero esta cohesión constante, que le viene al *Dasein* humano por vía del odio, no le encierra ni le ciega, sino que, por el contrario, tórnale capaz de ver y de reflexionar. Quien se encoleriza pierde la capacidad de meditar. Quien odia intensifica la meditación y la reflexión hasta la más extrema maldad. El odio nunca es ciego, sino clarividente; solo la cólera es ciega. El amor nunca es ciego, sino clarividente; solamente el enamoramiento es ciego, huidizo y lábil —un afecto y no pasión (*GA*, 43, 55-56). […] Afecto: un ataque irritante y cegador. Pasión: una invasión de clarividencia y compenetración en lo ente.[23]

Con independencia de las limitaciones lingüísticas de la lengua alemana, en la cual las raíces latinas no han subido la evolución vivificante de las lenguas romance, permitiendo comprender el sentido de «afecto» y «afección» más allá de su mero origen etimológico, la cuestión que ocupa a Nietzsche y que Heidegger explora es la que diferencia entre el sentimiento fugaz de «ser afectado», que implica una reacción emotiva brusca e involuntaria, y el sentimiento pasional, que es él mismo fuente y origen de acción y no de una mera reacción. Amor y odio jamás son reacciones pasajeras, pendientes de una situación excitante o irritante, como el enamorarse repentino y volátil de una sonrisa o de una presencia seductora, o bien como un arrebato de ira ante una provocación. Amor y odio implican la elaboración creciente de un afecto, nacido en algún momento y llevado a una radicalización que involucra, en cada caso, el ser del *Dasein en su integridad y autenticidad*, lo que, por ello, pone en juego la máxima acuidad del sentir y del sentido en la existencia. En el análisis de Nietzsche, Heidegger intenta mostrar cómo la «voluntad de poder» en cuanto pasión crece en su quererse a sí misma, estando abocada al nihilismo de la «voluntad de querer». En lo que aquí nos interesa, empero, nos permite *comprender el amor* (a) en su clarividencia o saber intrínseco de lo que quiere; y (b) en cuanto disposición integral para llevar a cabo lo que, amando, se propone. Esa doble cara de *comprensión resoluta*, abierta y sostenida en la pasión y con pasión, es la que, por último, permite la apertura de posibilidades y, en esa medida, un acaecer inaugurador o

apropiación propicia. Ese será el camino amorosamente proyectado, ya sea en el horizonte de *eros* o, como veremos, en el del *cuidado solícito* del ser-los-unos-con-los-otros en el mundo.

5. El saber y la clarividencia del amor

La cuestión de la clarividencia, que apareciera en las lecciones de 1925, ya mencionadas, y también en una carta a Hannah, de la misma época, bajo la imagen de «la seguridad del saber del amor»,[24] se liga, por su parte, a la idea misma de filosofía, que Heidegger trata en muchos de sus cursos y que explora en sus orígenes griegos, en la idea del «amor de la sabiduría». En *Besinnung*, manuscrito redactado entre 1938 y 1939, en continuidad con los *Beiträge* y en el horizonte de una meditación propiciada como *Ereignis-Denken*, hallamos lo siguiente:

> «Amor» *[«Liebe»]* es la voluntad de que el amado *sea*, que halle su esencia y en ella se *esencie [Wesen, wese]*. Esta voluntad no desea ni exige. Benévola, tan solo deja que lo digno de ser amado «devenga» como amado, sin empero crearlo. Digno de ser amado —eso es lo que dice la palabra «sabiduría»—. «*Sabiduría*» es el saber esencial, el estar-instado en la verdad del Ser. Este «amor» ama, por ello, de una única manera, como una pre-dilección [*Vor-liebe*, ante-amor] por el Ser. Lo que ama es que el Ser «sea». Para él, es decir, para su verdad y para la fundamentación de la misma, la voluntad vale como saber esencial. Pero el Ser es el abismo. […] La «voluntad» lo es del Ser, es por este mismo apropiada y propiciada *[ereignet]* en su esencia. La «voluntad» no es egoísmo prepotente y esforzado; «voluntad» significa aquí pasión, aquella *disposición de fondo que persevera en su determinación* y que es un sufrir la urgencia *[Not]* de lo abisal. […] Este sufrimiento —que es como aquella pasión se propicia *[ereignet]* deviniendo saber esencial — es lo que es llamado por el Ser a mantenerse en la vía del estar-decidido humano a entregarse en propiedad *[Übereignung]* a la verdad del Ser, desde el mismo fundamento del *Dasein*.[25]

En esta cita, especialmente rica y alusiva a los nudos existentes entre los diversos puntos de nuestro ovillo temático, el amor —que es *pathós*, pasión y voluntad, en el sentido que antes hemos intentado mostrar— radica en un

querer que el ser sea, que haya ser y que pueda uno entregárselo en propiedad. Y en ello consiste su acaecer o propiciarse más propio, en cuanto tal: en vez de esa «voluntad de querer», que se quiere a sí misma en la vanidad del egoísmo prepotente, la voluntad de amar se da, en su verdad, aceptando padecer lo que conlleva la entrega al puro hundirse en el abismo de lo que no tiene fundamento alguno. El ser no tiene por qué. Tan solo hay que hacerle sitio AHÍ, en la existencia e historia humanas, propiciadas en el *kairós* de su mutua apropiación. Ese es *el saber y la clarividencia del amor,* aunque lo sea tan solo implícito en la comprensión: *saber es dejar ser*. Lo mismo puede, entonces, decirse del amor humano: dejar ser el amado o la amada es dejar que *eros* sirva de guía y abra el camino al *cuidado*, en su sentido pleno y propio[26] —es dejar que lo más propio acontezca.

Esta veta es la que vuelve a aparecer en la «Carta sobre el humanismo», en 1946, en un enfoque que da visibilidad al carácter amoroso de la creación de posibilidades. El pasaje es bien conocido: explora la semántica común a *mögen-vermögen-Möglichkeit*, y reaparecerá, sintomáticamente, en las lecciones de 1951-1952, sobre «¿Qué significa pensar?»,[27] mostrando el lazo subyacente entre pensar y amar. Como subraya Félix Duque, la raíz germánica de *mögen* permite entender lo que se da no como algo de lo que uno sea capaz («pueda», en el sentido del *possum* latino), sino como el «irse haciendo el propio ser […] según una voluntad ajustada a mis posibles».[28] El amor es, entonces, un envío de ser, que da y se da, haciendo que el ser sea, dejándolo ser. «Adueñarse *[annehmen]* de una "cosa" o de una "persona" en su esencia quiere decir amarla *[lieben]*, quererla *[mögen]*. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia» (*GA*, 9, 316).[29] También Agamben recoge el sentido profundo de este pasaje de la *carta*, subrayando el carácter de «potencia pasiva» de esta libertad, que es pasión, como «la más radical experiencia de la posibilidad *(mögen)* que se juega en el *Dasein*».[30]

La idea del proyecto amoroso, que envuelve la temporalidad propia de la existencia, permite, pues, a la vez comprender lo que la filosofía es, en su origen y en su esencia como amor.[31] Retomando la exposición de *Besinnung*, podemos leer un poco más adelante:

> La filosofía no es tampoco una creación humana, sino un paso de la *historia* de la verdad del Ser, en la cual a la esencia del hombre le

> acontece *[geschieht]* volverse hacia el Ser [aunque también] darle la espalda *[Zukehr, Abkehr]* (GA, 66, 64) [...]. El pensar originario *[Er-denken]* del Ser no tiene de qué «ocuparse», pues nada más es que a-propiación *[Er-eignung]* del Ser él mismo. La filosofía, que prepara el otro inicio, no alcanza su posición fundamental y, con ello, su esencia mediante una transición desde la metafísica, si se nivela por esta, sino, por el contrario, mediante un salto hacia un preguntar totalmente diferente, que introduzca una brecha entre el pensar de la historia del Ser y la Metafísica.[32]

El pensar —que, en esta época, Heidegger aún no distinguía de la filosofía propiamente dicha, en su función plena como «saga del ser» (*GA*, 66, 64)—[33] viene, entonces, a ser lo que nace de la «pasión de apropiación» *(Leidenschaft der Er-eignung)*, dando inicio a una nueva historia, es decir, a una *saga* en la que el ser mismo viene a la palabra. La clarividencia del amor-pasión es la que permite divisar lo que ha de ser dicho y llevado adelante con determinación, aunque solo el amor-cuidado puede articular lo así iniciado temporalmente. Ahora bien, este dar la palabra al ser —el pensar-propicio— presupone *dejarse usar* por el ser, estar a su «servicio» *(Brauch)*. No, sin embargo, en el sentido de sometimiento a un «poder» *(Macht)*, puesto que

> El Ser, en su esencia, jamás es poder *[Macht]* ni, por tanto, impotencia. Llamémosle, entonces, sin-poder *[Macht-lose]*, lo cual no quiere decir que el Ser carezca de poder, sino más bien que el Ser, por su esencia, queda libre del poder. Este no tener poder es, sin embargo, señorío. En su sentido inicial, el señorío no requiere poder; vigora por la dignidad, por la sencilla *superioridad de la pobreza esencial*, que no precisa de subordinados ni de antagonistas para ser, y que dejó a sus espaldas toda evaluación de grandeza o pequeñez.[34]

Con ello, llegamos a un cruce de caminos, en el que Heidegger toma una desviación de lo trillado en compañía de Nietzsche y de su culminación metafísica en la «voluntad de poder» (*Macht*, no *Mögen*), para seguir la vía de la pobreza, como tonalidad fundamental o de fondo de la aventura posmetafísica.

6. Amor y pobreza

Es bien conocido el mito contado por Platón en el *Banquete*, según el cual Eros es hijo de Poros y Penia, abundancia y pobreza, y por ello, siempre está a medio camino entre la una y la otra, siempre en busca de la belleza y de la sabiduría de cuya falta se resiente. Es, por ello, filósofo, demoníaco (202e), eternamente entre sabio e ignorante (204b). (¿Acaso un retrato de Sócrates?). Heidegger dedicó varios momentos lectivos, a lo largo de los años, a comentar el *Banquete*. No es, sin embargo, esa la vía por la que llega a la relación entre amor y pobreza.

Entre 1943 y 1945, cuando la guerra entra en su estadio final, estas dos nociones empiezan a dibujarse como importantes en la meditación heideggeriana. En un texto controvertido sobre «La pobreza», cuya versión primera es de 1943,[35] Heidegger parte de una cita de Hölderlin, que le sirve de *moto: «wir sind arm geworden um reich zu werden»* (Hölderlin *apud* Heidegger en *GA*, 73.1, 710). Esta vez, no parece buscar propiamente un comentario e interpretación del poeta, tan presente en estos años, sino más bien el desarrollo de un enfoque nuevo de la atmósfera afectiva en cuanto apertura de mundo.

Ser rico y ser pobre mencionan, en el lenguaje habitual, tener o no tener posesiones. Por tanto, el no ser o el ser carente, en particular, de lo que es necesario para sobrevivir, de lo que nos urge. Heidegger, en un giro semántico, tan característico de su uso metódico del pensar, orienta, empero, su exposición hacia el mostrar que la pobreza, lejos de ser carencia de lo necesario o imprescindible para vivir, es una disposición para *no tener* necesidad de nada que no sea lo que tiene uno «de propio», es decir, el «ser en posesión de lo propio» *[im Eigentum sein]*. Ello le sirve para redefinir lo que el *Da-Seyn* es: el Ahí-Ser, en cuanto ser el ahí del Ser, como un estar a su servicio sencillamente para que este «ahí» aparezca, en lugar de enorgullecerse de «tenerlo» a su disposición y bajo su dominio y su poder. Derivando la atención hacia la raíz *-halt*, el «tener» que es mantener en relación *[Verhältnis]*, Heidegger trae el Ser, en su acaecer originario y en su historia, a lo que es la actitud comportamental *[Verhalten]* fundamental del *Dasein:* su carácter reservado *[Verhaltenheit]* —eso que, desde los *Beiträge* (*GA*, 65, § 5, 14-15), aparece como el *estilo* del «pensar inicial en [su] otro inicio», articulando el susto *[Erschrecken]* (ante lo intramundano ya vivido)

y el temor o pudor *[Scheu]* (al aguardar del postrer Dios en su insondable advenir)—. Explorando ese nexo semántico, mayormente afectivo, dice:

> Pensamos Ver*hältnis* [relación] en calidad de lo que está siendo en Ver*halten* [la actitud comportamental]. Ello quiere decir que es un contenerse en sí [Ansich*halten*], que detiene [inne*hält*] —puesto que, reservado *[verhaltend]*, todo lo protege en su esencia, celando que ahí repose—. De ese modo, protegiendo, la actitud de relación lo junta todo en la dulzura *[Sanfte]* de un custodiar reposado *[ruhige Behütung]*. […] La relación es el propiciarse *[Ereignis]* de la protección, que conteniéndose en sí misma, junta lo que halla custodia en la dulzura. La relación es libertadora, porque es lo que hace libre. Libera como lo libre [lo que se da gratuitamente]. Libre *[Freie, fry]* es lo indemne, lo protegido, lo que no es usado. Liberar significa proteger, dejar que, custodiado, repose en su ser.[36]

En este contexto, centrado en el *Ereignis* —en tanto acaecer de una relación de apropiación que genera una conducta o actitud, y en tanto ámbito de acogimiento protector del ser, que lo guarda y lo deja que repose incólume y dulcemente en sí mismo—, es donde viene Heidegger a introducir el nexo, así preparado, con el amor.

> Liberar *[freien]* es aquello en lo que consiste la esencia del amor. El término sánscrito que corresponde al germánico «fry» significa «amor» —el libertar de la esencia, el proteger que une, vigilante y parco, es la esencia del amor y del amar. Amar es el esenciarse mismo de lo que se esencia—, es la actitud que procede de la relación, es lo que libera para el goce del Ser desde la libertad gratificante. Por ello, el «amor» y la palabra [que lo dice] son también lo que se calla en la gracia del silencio. Por ello, el amor es custodia de lo no-dicho.[37]

No es aquí cuestión ya, manifiestamente, del amor-*eros* o amor-pasión, del que se hablaba en el momento anterior de nuestro análisis. Tampoco se trata del amor-*charitas* o solicitud, si bien puede integrarlo. Pienso que, en este contexto, amor es lo que Heidegger había hallado en el *volo ut sis* agustiniano,[38] pero también, muy claramente, el sentido que considera que ya estaba presente en el concepto de «cuidado», en *Ser y tiempo*, al que

remite cuando responde a la conocida objeción de Binswanger,[39] en los Seminarios de Zollikon:

> El cuidado, bien entendido —es decir, de manera ontológico-fundamental— no puede jamás distinguirse del «amor», pues no nombra sino la constitución temporal ek-stática, en cuanto rasgo dominante del *Dasein*, más precisamente, la comprensión del ser. [Así,] el amor, como el cuidado, mencionado en sentido antropológico, se funda decisivamente en la comprensión del ser.[40]

En esta respuesta a Binswanger suena el amor como *ser-el-ahí* del ser, la disposición tonal de gratuidad, de dulce vigilia, de acogimiento y guarda, que liberta para el goce y la gracia de lo que se da y retira, dejando ser. A pesar de la erotización metafórica, a la que, probablemente, no es ajeno el romance de Heidegger con la princesa Margot von Sachsen-Meiningen, que tuvo lugar en esos años de guerra,[41] no se trata aquí meramente del *kairós* del inicio, que está siendo pensado, sino de la *posibilidad abierta como historia*, que se articula amorosamente, en la alianza en la que el *Dasein* mismo consiste. En este sentido, la pobreza aparece como *tonalidad de fondo (Grundton)* para la refundación de la historia, no propiamente del *Dasein* de un amante singular, sino más bien de un pueblo:[42]

> «Pobre» y «rico» no tienen ya que ver con un «tener», sino con Ser como *Da-seyn*. El *Daseyn* es lo que se posee como propio *[Eigentum]*, en la custodia de la verdad del Ser. Pobre, en tanto Ser, es un «tener», que lo tiene todo, porque no carece de nada —como no sea de lo no-necesario—, de tal modo que no carecer de nada es Ser como estar-instado. Llegar a ser rico no significa alcanzar posesiones *[Besitz]*, sino aprender la esencia de la riqueza. La riqueza es la abundancia del Ser (del *Da-seyn*), más allá de todo «tener», desde la inagotabilidad de la pobreza, en posesión de lo propio *[Eigentum]*. El amor es la serenidad de pertenecerse en la custodia de la pobreza; ello prepara para Ser lo que se posee como propio *[Eigentum]*, de donde nace la morada *[Behausung]* (el lenguaje) para el habitar de un pueblo, que en fin vuelve al hogar en su esencia. La pobreza es la abundancia (o el dejarse derramar) *[Überfliessen-lassen]* de lo no-necesario.[43]

El círculo se cierra. Se nos abre, empero, un último lazo al que atender: aquel que vuelve a unir el amor con el pensar en tanto que agradecer.

7. El pensar como amor

Este vínculo del pensar, en su sentido más propio y auténtico, con el amor empieza con la idea misma de filosofía, como ya hemos visto. Y, si posible fuera, se incrementaría al separarse, en la década de 1950, el «otro pensar», en tanto tarea de la «filosofía», cuyo camino se ve abocado a la extinción en el mundo controlador tecnológico de la época de *Ge-stell*. Eso significa que el pensar, en su máxima agudeza, si puede llegar a recuperar el hilo inicial, perdido en la larga era metafísica, no va en busca sino de aquel meditar que la filosofía había aspirado a ser en su origen, antes de entrar en su propia errancia. En un paso del primero de los *Cuadernos negros*, que el editor Peter Trawny sitúa en 1942, puede leerse:

> Hasta ahora la Filosofía ha sido el amor *por el* saber *[zum Wissen]*. […] Ahora, experimentada en la perspectiva de la Historia del Ser, no es ni el amor por el saber, ni este saber mismo al que se aspira, sino el amor *del* saber *[des Wissens]*. ¿Esto qué quiere decir? La Filosofía no es ya el amor como *eros* (Metafísica). El saber no es ya el representar (Idea - conciencia - autoconciencia). Sobre todo, lo que ama el amor no es el saber, sino que *el saber es el amante y el amor*. ¿Qué ama el saber? Ama el Ser en su venir de regreso a la apropiación propicia *[Ereignis]*.[44]

El amor, como tal saber, remite, pues, hacia el origen, vuelve al punto desde donde partió: busca el acaecimiento inicial, la apropiación del «ahí» por el ser, del ser por el «ahí», lo cual constituye el ser del *Dasein* él mismo y del ser en el mundo humano. Se da, así, el «paso atrás». La filosofía tradicional, como amistad del saber tradicional, se agota en los saberes particulares, que se mueven en la dirección de lo que hoy son las ciencias positivas. Estas tienen su *eros* propio, sin el cual no se ocuparían de buscar aquello a lo que aspiran. Sin embargo, su búsqueda sigue siendo una manifestación de la voluntad de poder, de capturar y de dominar las razones, las causas y los motivos que explican los acontecimientos naturales o morales. *Conocer para poder; poder para proveer*. ¿Cómo fiarnos, entonces, de la posibilidad de llegar al origen, a lo prístino, que escapa al flujo causal? ¿Cómo saber

aquello de que la ciencia no quiere saber? Por el amor… pero uno de otra clase:

> El amor es, empero, la *serenidad de pertenecer al comienzo [Beginn] de la pobreza,* la cual prepara para Ser lo que se posee como propio *[Eigentum]*. El amor del saber es la serenidad del recuerdo *[Andenken]*. Esto es lo que resguarda la saga que despeja la verdad del Ser —es decir, del saber—. La serenidad de la memoria *[Gedächnis]* reposa en la apropiación. El diálogo *[Gespräch]* es el propiciarse de la saga que guarda y despeja. Así se da el propiciarse del lenguaje en la historia. El término *philosophia* resulta inadecuado; con todo, sigue siendo el que nos suena.[45]

Salimos, pues, del horizonte de lo que seguimos llamando «científico», en el sentido de la investigación sistemática, según los cánones sean los académicos o los industriales. Nos acercamos, por el contrario, a lo que, en la práctica vital de muchos siglos, ha sido el ejercicio de la sabiduría del maestro sereno y clarividente, que se retiró del bullicio intramundano, aunque sin dejar de estar atento al acontecer de la vida y de la historia, y plenamente despierto para el vínculo con la libre manifestación de todo cuanto hay de humano o de no-humano.[46] En el idioma kantiano, hablaríamos aquí de «respeto» como sentido de la praxis humana, si bien extendiéndolo a todo cuanto hay. Heidegger prefiere, en estos años, llamarlo «amor». Pero ¡se trata de un amor sabio! Es el cuidado del ser —no meramente del ser propio, sino de la posibilidad de que siga habiendo ser y no nada—. No me parece que esto sea esencialmente diferente de lo que ya estaba lanzado como proyecto comprensivo en *Ser y tiempo,* cuando se afirmaba que «toda comprensión es afectiva» y que todo «encontrarse afectivo es comprensivo», precomprensivo, y que la cura o el cuidado y su dinámica temporal constituyen el ser del *Dasein*. Ahora, sin embargo, en este lenguaje y en este estilo nuevos, se llama la atención hacia lo que en *Ser y tiempo* no se había llegado a pronunciar: el *lazo* que une el «ser» y el «ahí humano», en tanto que tan solo consiste en una apropiación mutua, por la que el *Da-sein* o «ahí-ser» se instituye ontológicamente en tanto tal. El pensar propicio, aquel que lleva en sí el saber de ese lazo, de ese «entre», es y sigue siendo reverberación del acaecimiento inicial.

En verdad, la cuestión fenomenológica de la intencionalidad no puede ya tener lugar en esta forma de pensar, que Heidegger viene a proponer. *El pensar propicio no mienta nada:* se siente a sí mismo en la plenitud del estar ya de siempre siendo, en la apertura a la Cuaternidad. Y, por ello, se sabe también enraizado en la tierra —o sea, el pensar propicio es la manifestación en propiedad del *habitar*.

Termino, pues, con una última cita, procedente del texto con el que se cierra el primer volumen de *Zum Ereignis-Denken,* bajo el título «Der Beginn»:[47]

> La verdad es el albergar que despeja el encubrimiento del comienzo. El amor es el saludo en transmisión de lo proprio *[Vereignung]* a la luz silenciosa de la docilidad de una mirada luminosa, que entrega la verdad. La fundamentación *[Gründung]* de la verdad en el reino terreno, en el suelo del comienzo, eso es el pensar y el poetar, en cuyo diálogo se protege la armonía del amor. El local de la fundamentación de la verdad que procede del amor es la tierra-natal *[Heimat]*. La encubierta continuidad del habitar reduce la intimidad del comienzo […]. Habitando, se protege y guarda la verdad. La salvaguardia del comienzo en la tierra-natal perdura en el dolor, que le fue transmitida, como homenaje. […] A la escucha del silencio del comienzo, el pensar se propicia como gratitud *[sich ereignende Dank]* al Ser. El agradecer se propicia en el amor, pues le es apropiado el despejado comienzo.

El pensar, en tanto gratitud, en la plenitud de su sentido, viene, pues, a desplegar lo que se inicia como amor en la docilidad a la verdad, y así permite, a la postre, el arraigo en la tierra y el comienzo de una historia. Con razón, a propósito del amor, Heidegger en el poema con el que iniciamos nuestro camino, habla de hallar más allá de lo hallado «la corona (o guirnalda) de lo Mismo», pues todo, en el fondo, se entrelaza desde la apropiación inicial.

Bibliografía

AGAMBEN, G. y PIAZZA, V., *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, París, Payot/Rivages Poche, 2003.

ARENDT, H. y HEIDEGGER, M., *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse,*

U. Lutz (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1999.
Arjakovsky, P. *et al.* (dirs.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, París, Cerf, 2013.
Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* Zúrich, Max Niehans Verlag, 1942.
Borges-Duarte, I., «Cuidado e Pobreza em Heidegger», en I. Borges-Duarte, B. Sylla y M. A. Casanova (eds.), *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e cuidado,* Río de Janeiro, Via Vérita, 2017, pp. 9-35.
—, «A nostridade como 'aí' do ser. O Dasein para Binswanger», en A. M. Feijoo y M. B. Lessa (eds.), *Daseinsanálise hoje*, Río de Janeiro, IFEN, 2019, pp. 15-48.
David, P., «Amour», «Eros», en P. Arjakovsky *et al.* (dirs.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger,* París, Cerf, 2013, pp. 68-69 y 407-409.
Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk,* Madrid, Tecnos, 2002.
Fédier, F., «Avenance», en P. Arjakovsky *et al.* (dirs.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger,* París, Cerf, 2013, pp. 142-146.
Guest, G., «Événement», en P. Arjakovsky *et al.* (dirs.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger,* París, Cerf, 2013, pp. 463-465.
Heidegger, M., *Gesamtausgabe [GA],* F.-W. von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1975 ss.
—, *GA*, 2, *Sein und Zeit,* F.-W. von Herrmann, 1977.
—, *GA*, 8, *Was heisst Denken?,* Paola-Ludovika Coriando, 2002.
—, *GA*, 9, *Wegmarken,* F.-W. von Herrmann, 1976.
—, *GA*, 11, *Identität und Differenz,* F.-W. von Herrmann, 2006.
—, *GA*, 14, *Zur Sache des Denkens,* F.-W. von Herrmann, 2007.
—, *GA*, 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* Petra Jaeger, 1979.
—, *GA*, 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst,* Bernd Heimbüchel, 1985.
—, *GA*, 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens,* Claudius Strube, 1995.
—, *GA*, 65, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, F.-W. von Herrmann, 1989.
—, *GA*, 66, *Besinnung,* F.-W. von Herrmann, 1997.
—, *GA*, 73.1, *Zum Ereignis-Denken,* Peter Trawny, 2013.
—, *GA*, 79, *Bremer und Freiburger Vorträge,* Petra Jaeger, 1994.

—, GA, 81, *Gedachtes*, Paola-Ludovika Coriando, 2007.
—, GA, 83, *Seminare: Plato - Aristotles - Augustinus*, Mark Michalski, 2012.
—, GA, 97, *Anmerkungen* I-V *Schwarze Hefte 1942-1948*, Peter Trawny, 2015.
—, *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*, M. Boss, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1989.
—, «Carta al Padre Richardson», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* v, 13 (1996), pp. 11-18.
—, «Mi camino en la fenomenología», en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 95-103.
—, «Carta sobre el "Humanismo"», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 259-297.
—, *La pobreza*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2006.
SEUBOLD, G., «Stichwort: Ereignis», en D. Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, Metzlar, 2003, pp. 302-306.
THOMÄ, D., «Heidegger und Hannah Arendt. Liebe zur Welt», en D. Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, Metzlar, 2003, pp. 397-402.
TÖMMEL, T. N., *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2013.
XOLOCOTZI, Á. y TAMAYO, L., *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el Maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, 2012.

---

[1] ¿*Qué significa pensar?*, en la actualidad en GA, 8. Las citas de M. Heidegger se hacen, siempre que es posible, por su *Gesamtausgabe (GA)*, con referencia al número del volumen, referido en la bibliografía, y la paginación correspondiente. En el caso de *Ser y tiempo*, sin embargo, se indica la paginación de la 7.ª edición Niemeyer, que aparece marginalmente en GA, 2. Las traducciones, con las excepciones debidamente señaladas y referidas en la bibliografía, son de mi responsabilidad.

[2] Cf. la edición de Roger Munier, *Lettre sur l'Humanisme*, París, Aubier, 1964, pp. 180-185. Al final del texto de la famosa carta, se reproduce aquella que marcó el inicio del diálogo de Heidegger con Jean Beaufret, fechada el 23 de noviembre de 1945, y en respuesta, la misiva de este último, que le llegara de la mano de Jean Michel Palmier.

[3] Guest, 2013, p. 464.

[4] F. Fédier, 2013, p. 144.

[5] Mi decisión de traducir *Ereignis* por «apropiación propicia» y no, como es usual, por un término que mencione, de algún modo, el acaecer de algo, se justifica por dos razones, fundamentalmente: la primera es que el significado de acontecimiento, inherente al término alemán, es omnipresente, siendo, por lo tanto, más importante enfatizar el tipo de evento del que se trata: lo que acontece es una «apropiación» originaria y recíproca del ser por su ahí y del ahí por el ser; pero, a la vez, y en

segundo lugar, ese ser en propio en y por la relación de darse constituye la ocasión propicia y el origen de un comienzo. Etimológicamente, la raíz latina *prope*, que perdura en *propio*, está cerca de la griega *propetes*, que el latín hereda en *propitius*. Propicio es el instante *(Augen-blick)* de hacerse ver y de adivinar lo que sucederá. Ambas etimologías germánicas *(eignen, äugen)* aparecen, por tanto, unidas en la expresión «apropiación propicia», que, además, guarda el sentido kairológico. La sugerencia de traducción se la debo a Félix Duque, aunque él se mantuvo fiel a «acaecimiento propicio», que en un principio también fue la mía.

[6] *GA*, 11, 152; trad. 18.

[7] Hoy en día todos esos textos en forma de poemas y aforismos han sido recogidos en *GA*, 81: *Gedachtes*. Acerca de ellos, Heidegger aclara que, a pesar do su aspecto en verso y hasta con rima, no se trata propiamente de poesía, sino más bien de «pensamientos», expresados a la manera de Parménides: «traer al lenguaje lo que viene a la presencia, por primera vez, como pensado» (*ibid.*, p. 320).

[8] Reproduzco, con cursiva introducida por Heidegger, el texto original de la correspondencia Arendt-Heidegger, 1999, p. 99. Este poema no ha sido integrado en *GA*, 81.

[9] Arendt-Heidegger, 1999, p. 88; *GA*, 81, 269. Reproduzco el texto original de la correspondencia, con la respectiva cursiva, pero sin los comentarios, que aclaran el sentido de «Luz» y «Sonido».

[10] *GA*, 14, 50: «Das Ereignis ist in ihm selber Enteignis, in welches wort die frühgrieschiche *léthe* im Sinne des Verbergens ereignishaft aufgenommen ist». Günther Seubold llama especialmente la atención para esta inter-implicación: «Indem das Ereignis das Sein, d.h. eine bestimmte *Weise* (Art) des Seins, ereignet, entzieht es eine andere Möglichkeit des Seins, nicht nur eine andere, sondern viele andere Möglichkeiten des Seins. […] In Heideggers Terminologie: *Ereignis* ist immer auch *Enteignis*» (Seubold, 2003, p. 304).

[11] *GA*, 20, 410: «der Drang als solcher blendet, er macht blind. Man pflegt zu sagen: Liebe macht blind. *In diesem Rede meint man Liebe als Drang*, man supponiert ihr ein ganz anderes Phänomen; Liebe dagegen macht gerade sehend. Drang ist ein Seinsmodus von Sorge, nämlich die noch nicht freigewordene Sorge, nicht aber ist die Sorge ein Drang. [...] Im Drang kommt die volle Struktur der Sorge noch nicht in das eigentliche Sein».

[12] No es habitual, en la aún parca bibliografía secundaria, reparar en esta importante distinción. Pascal David es, en este aspecto, una excepción, al atender a la ambigüedad del término alemán *Liebe,* que tanto menciona *eros,* el amor del que es cuestión en el *Banquete* de Platón, como *ágape,* el amor al prójimo —que es *charitas,* en la versión latina del Nuevo Testamento—. Ambas vías pueden verse en Heidegger (David, en Arjakovski 2013, p. 68).

[13] Se refieren a Pascal, *Pensées*, y Agustín, *Contra Faustum:* «non intratur in veritatem, nisi per charitatem». Esta alusión agostiniana ya estaba en *GA*, 60, 222, al afirmarse que amor y odio son «eigentlich *erkennenden Seinsart* des Daseins» —un «fenómeno originario del *Dasein*».

[14] Arendt-Heidegger, 1999, p. 184.

[15] G. Agamben, «La passion de la facticité» [1988], en Agamben y Piazza, 2003. Inicialmente, en los *Cahiers du Collège International de Philosophie* 6 (1988).

[16] Xolocotzi y Tamayo, 2012.

[17] La lectura de Thomä destaca especialmente la presencia de las temáticas e incluso de las formulaciones heideggerianas, en la disertación de Arendt sobre Agustín, de tal modo que casi «resulta como si procediesen de *Ser y tiempo*». En concreto, el contraste entre la «huida» y la «procura» de sí mismo, que solo difícilmente encuentra el camino hacia lo plural en la solicitud, le parece una marca heideggeriana, de la que Arendt empezaría a distanciarse autocríticamente en el libro sobre Rahel Varnhagen. Cf. Thomä, 2003, pp. 398-399.

[18] Puede encontrarse un análisis más demorado y rico, que tiene en cuenta «la cuestión de la relación entre vida y pensamiento», pero también y sobre todo la intención de «desatar totalmente el

concepto de amor del contexto biográfico y de interpretarlo como parte de la obra filosófica» en el importante estudio de Tömmel. Cf. Tömmel, 2013, seguramente el trabajo más completo publicado hasta ahora sobre este tema, con relación a ambos pensadores. Conviene destacar la importante tesis, a la que la presente investigación aporta una clara confirmación: «por muy previsible que sea que un análisis de los fragmentos sobre el amor pueda permitir que, con el tiempo, puedan completarse pasajes en falta y poder terminar por presentarse una especie de "sistema de fragmentos" […], es innegable que una de las características importantes del concepto de amor en Arendt y en Heidegger es su ser fragmentario». Tömmel, 2013, p. 23.

[19] Cf. la carta del 23 de junio de 1956, en la correspondencia de Heidegger con su mujer, *«Mein liebes Seelschen!»,* Munique, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, p. 313.

[20] *GA*, 43, 52: «um Grundweisen, in denen das menschliche Dasein beruht, um die Weise, wie der Mensch das «Da», die Offenheit und Verborgenheit des Seienden, in denen er steht, besteht». La expresión es inusual, distinguiendo el mero estar *[stehen]* —en el ahí, que es su fuero o lugar propio — y las modalidades (afectivas) de su ser que sostienen y lo sostienen como tal.

[21] Con independencia de la nomenclatura, muy marcada por el texto de Nietzsche, que Heidegger comenta, nos importa el contraste entre el carácter fugaz e involuntario de lo que es llamado «afecto» y la tenacidad e intensificación decidida de la pasión.

[22] Agamben, [1988], p. 40, yergue sobre esta base su lectura del amor como «pasión de la facticidad»: «en el amor y en el odio, el hombre toma pie más profundamente en aquello en lo que está yecto, se apropia de su propia facticidad y, de ese modo, recoge y abre su propio fundamento».

[23] *GA*, 43, 59

[24] Arendt-Heidegger, 1999, p. 27.

[25] *GA*, 66, 63-64

[26] Recuérdese en *Ser y tiempo,* § 26, la definición de la solicitud como «sentido esencial y propio del cuidado»: distinguiendo sus dos modalidades, se caracteriza la una como una variante del trato cotidiano con lo a-la-mano, sin que el otro sea visto como alguien, sino tan solo en calidad de cosa; mientras que en la solicitud auténtica, el otro es alguien hacia quien se puede estar abierto, ayudándolo en su libertad, en vez de inmiscuirse en su vida y decidir por él, dominándolo. Cf. *GA*, 2, 122.

[27] Cf. *GA*, 9 y *GA*, 8.

[28] Cf. la exposición, breve pero jugosa, de «Los posibles del amor», en F. Duque, 2002, pp. 55-59.

[29] Cito la traducción de Cortés-Leyte: Heidegger, 2000, p. 261. La maleabilidad del alemán *mögen*, aquí vertido como «querer», guarda, empero, la doble resonancia de «gustar» y de «poder».

[30] Agamben, [1988], p. 46. La llamada de atención para la potencia e impotencia del *Dasein,* se liga a la tesis ya referida del amor como pasión de la facticidad, conduciendo, finalmente, a una explicitación de la noción misma de *Ereignis,* en la que ambas se aclaran mutuamente. «Le *mögen* de esta *Möglichkeit* no es ni acto ni potencia, ni esencia ni existencia, sino más bien una impotencia cuya pasión abre en libertad el fundamento del *Dasein*. En el *Ereignis,* la facticidad originaria […] es apropiada en su mismo carácter evasivo, sostenido en la *lethe*» (*ibid.,* p. 49).

[31] Ya Valeria Piazza lo preveía en su bello estudio «L'amour em retrait» (en Agamben y Piazza, 2003, p. 103): «Pensado de ese modo, no es fácil discernir el amor del pensar y de la verdad. Tienen de común [...] estar tendidos hacia el futuro a ser del ser, haciendo evidente el acontecer del ser en su devenir existencia, al acogerlo y al abandonársele. […] este entrelazarse singular del amor y del pensar en su tensión ontológica confirma definitivamente que la filosofía de Heidegger no solo no carece de amor, sino que, más bien y por el contrario, es una filosofía del amor *stricto sensu,* o una filosofía como amor, pues el pensar se justifica a sí mismo como abandono amoroso al ser, como pasión del acaecimiento».

[32] *GA*, 66, 66

[33] *GA*, 66, 64: «Die Philosophie handelt nicht «über etwas, weder «über» das Seiende im Ganzen noch *über* das Seyn. Sie ist die bildlose Sage *des* Seyns selbst, welche Sage das Seyn nicht aussagt, als welche Sage es vielmehr west. Die Philosophie ist solche Sage oder sie ist überhaupt nichts».

[34] *GA*, 66, 193

[35] Heidegger, «Die Armut» (1943), inicialmente publicado en el fascículo anual de la Heidegger-Gesellschaft, *Jahresgabe 1992*, en edición de von Herrmann. Una segunda versión, de 1945, más amplia y con diferente desarrollo, apareció, por primera vez, también en edición de von Herrmann, en *Heidegger-Studies* 10 (1994), pp. 5-10. Ambos textos y asimismo las anotaciones y reflexiones adjuntas, integran hoy *Zum Ereignis-Denken*, *GA*, 73. 1 (2013), ed. de P. Trawny, pp. 701-712 y 871-884. La traducción en castellano de I. Agoff (Heidegger, 2006) parte tan solo del texto de 1945, en su versión francesa. Nuestras referencias, en cambio, tienen que ver aquí, sobre todo, con el texto de 1943, donde la relación amor-pobreza es explícita. Estudio detenidamente la cuestión propiamente dicha de la pobreza en «Cuidado e Pobreza em Heidegger» (Borges-Duarte, 2017, pp. 9-35).

[36] *GA*, 73.1, 704

[37] *GA*, 73.1, 705

[38] La expresión agustiniana, que da título a uno de los poemas incluidos en *Gedachtes* (*GA*, 81, 109), aparece varias veces en los seminarios y cursos, por ej., en *GA*, 83, 56: «*Amo: volo ut sis*, "dass du seist", der du bist: Gott sein lassen, das Seiende das Seiende sein lassen, das es ist. "Liebe" - Wesen der Liebe». Pero también se puede leer en una de las cartas a Hannah, de mayo de 1925 (Arendt y Heidegger, 1999, p. 31). En el momento central de su estudio, Tömmel (2013, pp. 118 ss.) dedica demorada atención a este *volo* como «querer que lo amado sea lo que es», a diferencia de todo deseo, pulsión o inclinación.

[39] La obra de Binswanger, 1942, está concebida como una investigación de antropología fundamental, que se apoya explícitamente sobre los cimientos de *Ser y tiempo*. Esta obra es presentada como la base para toda comprensión de la existencia *(Dasein)* humana, y el diálogo del autor con ella es constante. En este sentido, Binswanger aspira a completar la visión heideggeriana del cuidado, que interpreta en la acepción restricta del *estar ocupado y preocupado* cotidianos del ser-ahí, inmerso en el mundo de la vida, en su relación con las cosas y con los otros seres humanos. Según Binswanger, esta perspectiva es demasiado limitada, por lo que procura completarla y superarla, mediante una amplia mostración da aquello que considera que falta en *Ser y tiempo*, aunque constituye el fondo y la forma de lo más auténticamente humano: el amor. Este no puede reducirse a aquella perspectiva estricta de la pragmaticidad de lo cotidiano. El amor, en tanto expresión profunda del ser humano, aparece, pues, como otra forma de relación, criadora de un espacio-tiempo diferente y común a los amantes. Estos constituyen un «nosotros» característico, no propiamente a la manera intersubjetiva de un colectivo, sino en cuanto una «nostridad», que transforma el mundo así vivido en propio. Pienso que la lectura de Binswanger depende, pues, fundamentalmente, de su propia limitación conceptual, que reduce el ser del *Dasein* a mera existencia en el mundo del trato cotidiano, y *Sorge* a ese trato ocupado y preocupado en lo intramundano. Esta lectura, de tipo antropológico, puede, sin embargo, ser vista como una resonancia frecuente en la primera época de recepción de *Ser y tiempo*. Hago un análisis en profundidad de la interpretación de Binswanger en «A nostridade como "aí" do ser. O Dasein para Binswanger», en Feijoo y Lessa (eds.), *Daseinsanálise hoje*, Río de Janeiro, IFEN, 2019, pp. 15-48.

[40] Heidegger, 1989, p. 237.

[41] Xolocotzi (2012, p. 107) sitúa la relación amorosa con la princesa entre 1944 e 1946. Ella fue, sin embargo, alumna de Heidegger en los años precedentes, entre 1941 e 1943.

[42] *GA*, 73.1, 880-881: «Die Armut ist der Grundton des noch verborgenen Wesens der abendländlichen Völker und ihres Geschickes».

[43] *GA*, 73.1, 711

[44] *GA*, 97, 2015, 51-52.

[45] *GA*, 97, 2015, 52.

[46] Tömmel (2013, pp. 183-184), con buen criterio, defiende que «el pensar, en la obra tardía, toma la figura del amor, porque Heidegger lo toma como un "complacer" o "otorgar"», de lo que es buen ejemplo la interpretación de Heráclito, en el seminario de 1966-1967, y se inscribe con distinción y honor en un marco nuevo «por su aptitud para la pobreza, por la que el no tener no arrastra consigo automáticamente apetencia».

[47] *GA*, 73.1, 893. Se trata del manuscrito *Der Beginn* (La verdad *[Wahr-heit]* y el habitar), en su punto 6, el cual se reproduce con una nota de la propia princesa Margot von Sachsen-Meiningen, por lo que debe de haber sido redactado en el mismo período que el texto sobre la pobreza.

El entre como medida del habitar poético en Heidegger

Carlos Másmela
Instituto de Filosofía de la Universidad
de Antioquia (Medellín, Colombia)

Heidegger alude al «Entre» *(Zwischen)* como medida poética en su conferencia «…poéticamente habita el hombre…» (1951) sobre el cuestionado poema tardío de Hölderlin «En un azul amable» *(In lieblicher Bläue)*, cuyo tema central gira en torno al verso: «Lleno de méritos, mas poéticamente, habita el hombre en esta tierra» *(Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde)*. Su comienzo es citado inicialmente por Heidegger en los siguientes términos: «En un azul amable, dulce florece, con el metálico tejado, la torre de la iglesia…»[1], donde puede apreciarse ya tanto la manifestación divina ligada a la tierra como la correlación de dioses y mortales. Heidegger introduce escuetamente el Entre en la conferencia con respecto a la medida y al habitar poético del hombre como sigue: El «Entre está asignado como medida al habitar *(Wohnen)* del hombre.»[2] Aborda la medida poética a partir del concepto de «Entre» como una forma no subjetiva ni calculada de la medida orientada a la delimitación del «habitar» humano, en su estrecha conexión con lo «propio» *(Eigene)* y lo «extraño» *(Fremde)* adjudicados al «suelo natal» *(Heimat)* y al «llegar a estar en casa» *(Heimischwerden)* pensado a la luz de un «no estar en casa» *(Unheimischsein)*. Por eso habría que preguntar no solo, en qué sentido el Entre es para Heidegger el punto de partida del medir poéticamente el habitar del hombre, sino también el Medio *(Mitte)* del «llegar a estar en casa» de un «no estar en casa» comprendido como apertura del «suelo natal» y del habitar del hombre sobre la tierra.

Heidegger piensa tanto el Entre como la medida poética en su cercanía a uno de los términos directrices del poetizar pensante de Hölderlin, a saber, el concepto de «Medio». Asimismo comprende el «habitar» y el «suelo natal» en relación con la interacción de lo «propio» y lo «extraño» introducida por Hölderlin en su carta a Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801. No es casual por ello la clara presencia de Hölderlin en el pensar inicial de Heidegger y en su proyecto de una filosofía del tránsito al «otro inicio», aunque su poetizar pensante no puede limitarse a la interpretación de Heidegger ni ceñirse a su idea directriz de pensar la verdad del Ser mismo. Hölderlin es un pensador poético cuyo poetizar está ligado a los pensamientos fundamentales de sus proyectos teóricos que brindan la posibilidad de acceder siempre a nuevas alternativas tanto filosóficas como poéticas y de promover formas de pensar diferentes que no se ciñen necesariamente al punto de vista de la interpretación de Heidegger. Limitarlas a esta sería tan controvertible como atribuir al pensar metafísico el único modo de pensar el ser o como restringir el sí-mismo *(Selbst)* al yo.

Las nuevas alternativas de pensamiento abiertas por Hölderlin pueden evidenciarse en su concepción del Medio poético, comprendido como Medio *hespérico*,[3] en cuya «relación viviente» interactúan entre sí las oposiciones de lo propio y lo extraño, lo cercano y lo lejano, lo mismo y lo otro, el entusiasmo y la moderación. Él corresponde en Heidegger al Entre pensado como presupuesto de la medida peculiar del habitar poético, en cuyo Medio se funda el ser mortal del hombre. Lo aborda como medida poética a partir de la invocación al dios desconocido e inaparente que se desoculta en el llamado del cielo y que aparece justamente como desconocido mediante el canto del poeta. Heidegger comprende la aparición del dios ligada al ocultamiento del ser y, por tanto, a su concepción de la verdad. El dios pertenece, en el secreto de su revelarse, al dominio de lo extraño, como condición de la medida a partir de la que los hombres pueden habitar poéticamente sobre la tierra. Desde este punto de vista Heidegger piensa el habitar poético, o bien, el «dejar habitar» *(Wohnenlassen)* poetizado por Hölderlin conforme a una constelación de elementos y relaciones que interactúan en su alternancia recíproca, destinadas a su presentificación poética en la tierra.

Heidegger traza inicialmente su concepción del habitar y del poetizar delimitándolos frente a su representación «habitual» *(gewöhnlich)*. El

habitar no mienta un «inútil languidecer» ni un «revolotear hacia lo irreal» que es «rechazado como fuga a lo idílico».[4] Lo poético, por su lado, hace parte del «reino de la fantasía» y «sobrevuela todo lo real»[5] cuando simplemente se lo comprende como género literario o se lo encasilla dentro de la «empresa literaria», sujeto a la actualidad del momento producida por la opinión pública. Esta forma «habitual» de representarse lo poético despierta la impresión de que el habitar poético lo que hace es poner al hombre al margen de lo real, erradicándolo de su pertenencia a la tierra, con lo cual el habitar de hoy y el poetizar aparecen como irreconciliables entre sí. Sin embargo, el quehacer poético no se manifiesta en forma literaria, valorado de acuerdo con la validez de una bibliografía que se rige, como es habitual hoy en día, por el modelo *(maßstab)* de la actualidad vigente del momento, que resulta a su vez sometida los estándares creados por los dictámenes de la opinión pública. Por eso la anterior disconformidad entre habitar y poetizar solo puede ser superada, según Heidegger, cuando se los comprenda a partir de un pensar que los piense conforme a su esencia y en su alternancia recíproca, pues solo así puede accederse a la originaria medida del habitar humano.

Heidegger se aparta igualmente de su representación habitual como un «comportamiento del ser humano» o como «tener un alojamiento». Busca pensarlo en relación con el *Dasein* poético del hombre, de tal forma que en el habitar reside «el rasgo fundamental del *Dasein* humano»[6]. El carácter poético del habitar apunta a la medida con la que «el hombre establece las medidas de su habitar, la residencia en la tierra bajo el cielo»[7]. La medida constitutiva de habitar poético funda el «construir por excelencia»[8] que, en cuanto poetizar, deja habitar. El construir propio del poetizar es un asunto concerniente al pensar, lo cual quiere decir que «el habitar poético de Hölderlin no dice lo mismo que nuestro pensar». No obstante, «pensamos lo Mismo que piensa Hölderlin en este poema».[9] De esta forma Heidegger busca acercarse al poeta apoyado en un pensar que lo piensa de un modo diferente, cuando intenta pensar lo mismo que lo poetizado por él. Pero, ¿qué significa la mismidad de pensar y poetizar?

La mismidad atribuida por Heidegger al pensar y al poetizar quiere decir que estos mientan lo mismo, aunque a la esencia de lo mismo pertenece en sí una alteridad. Por eso, lo mismo no designa la indiferencia e identidad correspondientes a la uniformidad de lo igual, sino la reciprocidad

discrepante de lo diferente, en la que lo mismo se coliga a partir de su otrearse en la diferencia. Su apertura en lo mismo podría pensarse de acuerdo con la formulación heraclítea del ἕν διαφέρον ἑαυτῷ concebida por Hölderlin en términos de belleza. A la mismidad de lo mismo pertenece la intimidad contratendiente de lo diferente en cuya apertura se funda la copertenencia de lo divergente y se lleva a cabo una unificación que se afianza en sí misma por medio de la diferencia. Al contrario, lo mismo en sí podría señalar ciertamente lo contrapuesto a lo otro y su ligazón con lo otro, pero de esta forma lo mismo por sí mismo no podría generar una coligación en sí misma diferente con lo otro que le es extraño e instaurar «la esencia coligante de lo mismo», de acuerdo con una «unión originaria».[10] La intención de Heidegger de pensar de una manera diferente lo mismo poetizado por el poeta, lo lleva a preguntar por las condiciones del habitar poético del hombre. La respuesta la encuentra en los versos 24 a 38 del poema en cuestión, donde resalta inicialmente los dos primeros versos, en los que Hölderlin pregunta: «¿Puede, cuando la vida es toda fatiga *(Mühe)*, un hombre / mirar hacia arriba y decir: así / quiero yo ser también? Sí.»[11]

Heidegger interpreta esta afirmación del poeta en su referencia al esfuerzo del hombre de «mirar hacia arriba», esto es, hacia el dominio de lo celeste, a partir del padecer la fatiga en su vida. Podría pensarse, al contrario, que ella haría que el hombre se preocupara solamente por satisfacer sus necesidades mecánicas de su vida, limitándose a vivenciar su mundo circundante. Pero es precisamente en el padecimiento de algo así como la fatiga que el hombre lucha por excentrificarse y extrañarse a sí mismo, no con el fin de huir de sí mismo, sino de procurar aquello que determina esencialmente su existencia. La fatiga no está sujeta en este sentido a la inmovilidad del agotamiento, pues su mérito reside en poder alzar su mirada *(Aufschauen)* hacia arriba, permaneciendo, empero, «en el abajo, sobre la tierra». Querer «tener méritos»[12] sin fatigarse ahorraría el esfuerzo o evitaría la dificultad de «mirar hacia arriba», o bien, de abrirse a lo otro desconocido, convirtiéndola en mero lamento.

En dicha mirada vislumbra Heidegger la medida entre cielo y tierra, comprendiéndola a partir de la esfera del Entre *(Zwischen)*. Además, en la medida de la reciprocidad de cielo y tierra, que acaece-apropia *(ereignet sich)* esencialmente y no metafísicamente en el Entre, instaura el habitar poético del hombre. «Este Entre está asignado como medida al habitar del

hombre».[13] Si bien «siempre existe una medida» *(immer bestehet ein Mass)* (Hölderlin, «Pan y Vino», 3), el μέτρον del Entre como medida originaria para el habitar humano no puede ser una apropiación de la medida griega, pero tampoco obedece a ninguna estructura humana, ni mucho menos a la seguridad del egocentrismo cartesiano. Antes bien, el Entre funda la contratensión y lucha entre polaridades, ensambladas en la intimidad contratendiente del Medio del vínculo entre el ser humano y lo divino. El hombre no es el instaurador de la medida, sino en la medida aportada por el Entre, a partir del que es medido y se abre su posibilidad de habitar poéticamente sobre la tierra. En el Entre de cielo y tierra sondea una medida inconmensurable donadora del límite del ser humano, despojándolo de la medida autoproducida en el dominio de la razón y de la certeza cartesiana. Ella solo puede surgir del Entre y comprenderse en la apertura de la reciprocidad discrepante del dios «desconocido» con el hombre. La medida no es asunto de la cientificidad de la ciencia, sino de un poetizar que emerge del estremecimiento del Entre como posibilidad del habitar humano. El poetizar poetizado y «por-poetizar» *(zu-Dichtende)* en el Entre es el Medio «impensado» y «por-pensar» *(zu-Denkende)* propiamente como *Ereignis*, en el que se ejecuta el salto al poder pensar y con el que se depone el dominio de la subjetividad egológica y se desplaza el paradigma de la ciencia imperante en la filosofía moderna.

Heidegger determina inicialmente la medida, como es usual en los conceptos directrices de la conferencia, a partir de su connotación negativa. Para la representación corriente de los mortales ella no es más que una «extraña medida, turbadora medida» que incomoda al opinar cotidiano, «al que le gusta afirmarse como la medida que dirige todo pensar y todo meditar»[14] del quehacer filosófico. Pero la medida no es «en ningún caso un bastón o una vara de la que podamos echar mano»,[15] es decir, el medir no consiste simplemente en establecer una medida que se ejecuta conforme a una norma *(maßstab)*, pero tampoco mienta una unidad que contiene escalas y números ordenados para medir, ni una fórmula del cálculo destinada a la demostración científica. El rasgo propio de la medida pensada por Heidegger toca a la entreabilidad de cielo y tierra, caracterizada por una verticalidad a la que da el nombre de «dimensión».[16] En la dimensión vertical del Entre se funda la horizontalidad del habitar del hombre sobre la tierra.

Heidegger llama «dimensión» al Entre destinado como medida al habitar del hombre en la entrepertenencia de cielo y tierra, donde la dimensionalidad entre ellos origina el «volver hacia sí» *(Zukehr)* de ambos. La esencia de la dimensión nombra la «asignación de medida del Entre», en cuyo despejamiento ella es medible «hacia arriba, hacia el cielo» y, al mismo tiempo, «hacia abajo, hacia la tierra»,[17] es decir, de acuerdo con un movimiento de *anabasis* y de *katabasis*. Puesto que al Entre se debe la dinámica dimensión de la medida, el habitar del hombre en la tierra es impensable sin alzar la mirada hacia la bóveda celeste en la dimensionalidad vertical del Entre, pues solo a partir de esta el hombre puede ser medido poéticamente en su habitar sobre la tierra, y afianzarse como hombre, esto es, en su ser hombre. Ella constituye el Medio que pulsa en su intimidad contratendiente, como apertura de un constante emerger de la inhabitual medida poética del ser, que se origina frente a los extremos de la medida griega y de la medida moderna, así como en oposición a una medida fija y permanente. El Entre no solo toca a la esencia del habitar del hombre, sino también a su propio ser, pues este recién se revela en el μέτρον del Entre como condición de posibilidad de su habitar. El hombre no puede sustraerse al Entre, ya que «se ha medido siempre ya» en la dimensión entre lo celeste y lo terrestre. Pero, por eso mismo la divinidad no puede constituir por sí misma la medida, «con la cual el hombre establece las medidas de su habitar, la residencia en la tierra bajo el cielo». Solo porque el hombre mide su habitar poético a partir de la dimensión instauradora del Entre, «es capaz de ser en la medida de su esencia».[18]

El hombre afianza su habitar en la dimensión del Entre como medida, en cuyo espacio de juego vibra la interrelación de cielo y tierra. «El habitar del hombre descansa en el medir la dimensión, mirando hacia arriba, una dimensión a la que pertenece tanto el cielo como la tierra».[19] Heidegger incorpora de este modo la dimensión instauradora del Entre a la esencia del poetizar. El Entre funda la medida poética como la medida propiamente dicha, esto es, como la medida hespérica del habitar humano sobre la tierra, con la cual él es retrotraído al dominio de lo extraño e inhabitual, recién en cuya dimensión el habitar poético puede ser apropiado y experimentado como tal.

Heidegger procura pensar reiteradamente el concepto de Entre, sobre todo en las *Contribuciones a la Filosofía*, donde no solo origina el movimiento

de esenciación de la verdad del Ser, en cuyo acaecer se eventualizan y articulan los diversos ajustes del *Ereignis*, sino que además y ante todo porta el Medio abismal de la intimidad noedora del Ser *(Seyn)* mismo, en cuya contraoscilación él se retrae y despeja al mismo tiempo. El Entre nombra la relación de todas las relaciones, el relator portador de su vibrante constelación armónico-litigiosa, en la que son desplegadas las múltiples contratendencias del ensamblaje del Ser como abismo, de acuerdo con la reciprocidad contenciosa de su más íntima hendidura.

En «…poéticamente habita el hombre…» la dinámica del Entre funda la medida que el poetizar pone a disposición para despejar la dimensión del habitar. El Entre constituye el sobre-qué de la medida poética del hombre y, con ello, de su esencia. Pero la medición de la esencia humana solo se lleva a cabo, porque el medir del Entre porta al mismo tiempo la alternancia recíproca de cielo y tierra, es decir, del cielo a la tierra y de la tierra al cielo. Ellos se articulan en el espacio de juego del *Ereignis* del Entre, de tal suerte que en el intercambio contencioso de la dimensión se mide poéticamente el hombre en tanto que mortal, y no como *animal rationale* en su encerramiento antropocéntrico. Pero, si bien la dimensión vertical del Entre como presupuesto de la medida poética y el *Ereignis* del Entre relativo al ensamblaje *(Gefüge)* del Ser mismo conciernen a la esencia del hombre, él no dice lo mismo, por lo menos inmediatamente, en ambos casos. Por eso, habría que preguntar, de qué modo tendría que pensarse el Entre en el *Ereignis* del Ser mismo con respecto a la esenciación de su desocultamiento como *Dasein*, en su relación con el Entre como dimensión de la medida poética, al que el hombre no puede sustraerse como mortal, pues gracias a la entreabilidad hespérica del Entre él se afianza como hombre en la alternancia recíproca entre su sí-mismo y lo otro, en la que su ser se ajusta a la medida y con la que se supera la certeza cartesiana de la subjetividad y la racionalidad de la medida cuantificada.

Heidegger intenta crear el espacio del pensar el Entre en la esencia de la poesía de Hölderlin, indicadora del camino para el pensar el tránsito al «otro inicio» de la filosofía. Este poeta «es alguien que ha sido arrojado fuera, y afuera quiere decir a ese Entre que se halla entre los dioses y los hombres. Pero ese espacio intermedio es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir. “Poéticamente mora el hombre sobre esta tierra”».[20] La coligación del

Ereignis del Entre y el Entre asignado por Heidegger a la medida del habitar de los hijos de la tierra, permanece en el ámbito de lo impensado y de lo por-pensar en su extraña lejanía. Tanto en el «des-apropiamiento» *(Enteignis)* del *Ereignis* como en la medida del habitar se experimenta el retroceso de un volver atrás en dirección hacia el extrañamiento del Entre y la intimidad de su soledad. En el Entre sondea la intimidad noedora del Ser, cuyo des-apropiamiento se ajusta a un movimiento retroactivo de la esencia del habitar hacia la inconmensurabilidad de lo des-habitable.

El habitar poético del hombre presupone el retroviraje a la dimensión del Entre de cielo y tierra, pues en ella se ponen al descubierto las regiones esenciales del ensamblaje del mundo que en su entrejuego ha sido pensado por Heidegger como «Unicuaternidad» *(Geviert)*. En dicho retroviraje es menester copensar el extrañamiento en lo inhabitable a partir de cuya inconmensurabilidad acaece la medida como condición del habitar poético. Sin embargo, el extrañamiento en lo inhabitable no concierne solamente al habitar humano, sino que toca igualmente al habitar supraceleste de los dioses en su permanente presencia, inasequible a los mortales. Lo extraño relativo al habitar del hombre sobre la tierra surge de la imposibilidad de experimentarlo en la inmediatez de su cercanía y conduce a la dimensión poética del Entre. Considerado desde el horizonte del pensar inicial de Heidegger en su diálogo litigioso con el poetizar de Hölderlin, lo extraño acarrea consigo el salto al Entre como *Ereignis* de la verdad del Ser y exige pensarlo, por tanto, de acuerdo con el desvelamiento de su ocultamiento, o bien, con el despejamiento de su retraimiento.

El carácter poético del habitar del hombre sobre la tierra se funda en el medir de la dimensión del Entre, «desde la que [el hombre] mora y perdura».[21] Puesto que para Heidegger «poetizar es medir» y esta acción emerge del Entre, la pregunta por el morar poético conduce a la inconmensurabilidad de su dimensión. El hombre tiene que extrañarse y excentrificarse en ella al dirigir su «mirar hacia arriba, hasta el cielo» con el fin de trazar sus propios límites «en el abajo, sobre la tierra». Él no puede limitarse entonces a fijar su habitar sobre ella en sí, pero tampoco restringirse solamente al dominio de lo celeste, ya que al lanzar su mirada hacia el cielo y al buscar fijar al mismo tiempo su morada sobre la tierra, tiene que orientarse por la dimensión del Entre como la condición de posibilidad de su habitar poético, de modo que solo a partir de esa

dimensión el hombre experimenta la esencia de su ser mortal. La entrepertenencia de cielo y tierra en la dimensión del Entre no solo despeja la medición abierta siempre al hombre, «en tanto es como terrenal»,[22] sino que además pone al descubierto el paraje-instante *(Augenblicksstätte)* que irrumpe en su habitar poético.

En el poetizar «acaece-apropia» *(ereignet)* toda medición de acuerdo con la «amplitud de su esencia», a la que pertenece la «toma-de-medida» *(Mass-Nahme)*, gracias a la cual «el hombre recibe por primera vez la medida».[23] La «toma-de-medida» que acaece apropiadoramente en el poetizar como la forma originaria del «dejar habitar» *(Wohnenlassen)*, mide la esencia del hombre que «habita midiendo lo que está "sobre la tierra" y lo que está "bajo el cielo"». Tierra y cielo no son nunca por sí, sino coligados siempre en el ensamblaje del mundo o, dicho de manera heraclítea, en su armonía *palintrópica*, o bien, en su armónica contratendencia.

La «toma-de-medida poética» *(dichtende Mass-Nahme)* proviene de la dimensión del Entre, en cuya apertura pulsa tanto la relación de correspondencia entre dioses y hombres como el *Dasein* que esencia en el *Ereignis* y como contienda de mundo y tierra. La «toma-de-medida poética» del Entre es la dimensión en la que Heidegger ajusta la reciprocidad cambiante de dioses y hombres y la copertenencia de cielo y tierra a la alternancia recíproca de retraimiento y despejamiento, de ocultamiento y desocultamiento. Retrotrae con ello la esencia de lo poético y, por tanto, la dimensión del Entre como portadora de la medida, a la verdad del Ser, de tal modo que su ocultamiento está latente en el sustraerse del dios «desconocido» *(unbekannt)*.

Heidegger conecta el ocultamiento y ausentamiento del dios con su rasgo desconocido a partir de la pregunta que hace el poeta en el verso 29 del poema: «¿Es desconocido dios?». La respuesta de Heidegger es tajante: «Está claro que no», pues de ser así, «¿cómo podría ser, como desconocido, la medida?». No obstante, por ser «El que es», es desconocido para Hölderlin, y como tal desconocido origina justamente la medida para el poeta. No deja de ser desconcertante esta manera de argumentar de Heidegger, hasta el punto de sospecharse que hay una inconsistencia en su planteamiento. Pero esta sospecha se disipa cuando pregunta: «¿Cómo es posible que lo que según su esencia es siempre lo desconocido pueda

convertirse alguna vez en medida?».[24] En su corto poema «¿Qué es dios?» Hölderlin alude a lo «extraño» *(Fremdes)* en relación con el dios «inaparente» y «desconocido», a partir del que Heidegger comprende la esencia de la medida poética, pero en su extrañamiento el dios desconocido y oculto se manifiesta al mismo tiempo por medio del aparecer del cielo. Tanto el extrañamiento del dios desconocido y oculto como su despejamiento gracias al cielo coactúan al mismo tiempo en la dimensión del Entre. Pero esta atesora al mismo tiempo lo propio por ser la generadora de la medida poética, de tal suerte que lo extraño y lo propio en ella, antes que excluirse entre sí, se comprenden en su alternancia recíproca como el retraimiento y la «revelabilidad» *(Offenbarkeit)* del dios desconocido.

El habitar poético del hombre es atravesado por la dimensión del Entre que sondea entre cielo y tierra, de tal forma que al disponer de la medida de esa dimensión y experimentarla en el habitar, el hombre procura kairológicamente la cercanía *(Nähe)* de su ser. «Solo en tanto que el hombre mide (*ver-misst*) de este modo su habitar, es capaz de ser en la medida de su esencia».[25] Pero alcanzar dicha cercanía presupone para él arrojarse a lo desconocido, extraño y misterioso *(geheimnisvoll)* inmanentes a la dimensión del Entre. La medida asumida como Entre mide poéticamente lo que se retrae y oculta al ser medido. Solo en tanto el habitar habita de este modo la dimensión del Entre, el poetizar deja que él acceda a su esencia, afianzándolo como un «dejar habitar». Heidegger busca pensar el poetizar como su forma originaria. «El habitar del hombre descansa en medir la dimensión, mirando hacia arriba, una dimensión a la que pertenece tanto el cielo como la tierra».[26] En la apertura de la constelación poética del habitar convergen entonces la cercanía del habitar y la lejanía del dios, la noche y el día de los dioses, lo propio u originario y lo extraño, el límite y lo inconmensurable, en cuya alternancia recíproca pueden entreverse los rastros de la contraposición armónica heraclítea, en cuyo Medio pulsa la medida.

Heidegger alude al hombre en su relación con aquello con lo que él se mide, esto es, con el dios desconocido, pero desde este punto de vista lo que sirve de soporte a su medida tiene que aparecer y, como tal, ya es conocido, de modo que aquello con lo que el hombre se mide es desconocido y al mismo tiempo tiene que mostrarse como el que se mantiene desconocido. En el planteamiento de esta «misteriosa» encrucijada resuena la dicotomía

entre ocultamiento y desocultamiento del ser, entre su retraimiento y su despejamiento, en la que Heidegger resalta la «revelabilidad» del dios que aparece. Pregunta al respecto: «¿Cuál es la medida del medir humano? ¿Dios? ¡No! ¿El cielo? ¡No! ¿La revelabilidad del cielo? ¡No! La medida consiste en la manera como el dios que permanece desconocido es revelado en tanto que tal por medio del cielo».[27] La medida poética del ser humano que mide su habitar sobre la tierra surge de la verticalidad de la dimensión del Entre, en cuyo Medio se coligan y apartan dioses y mortales, de tal manera que en su entrejuego Heidegger piensa el poetizar como la medida propia del habitar poético. El hombre solo lo experimenta en el acaecer del autodesplegarse de la dimensión, vale decir, de su esenciarse *(Wesen)* como medida poética. Pero a su esenciación pertenece el sustraerse de la λήθη en su resistencia a su desvelamiento *(Enthüllung)*, en la que se retiene lo desconocido como lo extraño propio del habitar poético. Sin embargo, a partir de lo desconocido y extraño acaece-apropia *(er-eignet)* la medida mediante el aparecer de lo que justamente se rehúsa a su manifestación. Puesto que en lo desconocido y extraño hay un llamado a lo oculto y lejano que, en cuanto ocultándose, es necesario salvaguardar, la apertura de lo que acaece-apropia no sería tal sin su retención, de modo que su apertura recién puede ser garantizada por aquello inaparente y misterioso pertenecientes al ser que se retrae en su despejamiento. Lo desconocido y extraño no se manifiestan como tales, se resisten al desvelamiento (α-λήθεια) de su aparecer y, no obstante, inician aquello desde lo que ella despunta en el instante de su relampaguear, para poder iniciarse precisamente como manifestación y poder afianzarse en su propio desvelamiento. Lo desconocido y extraño toca al ocultarse, o bien, al retraimiento *(Entzug)* del ser que aparece en y como velamiento, pero recae igualmente en la no-verdad, a la que conduce el no-ser como lo otro del ser, en cuyo retrotraerse instaura Heidegger la esencia de la verdad. Enfoca desde este contexto las condiciones de la medida del habitar poético del hombre sobre la tierra.

Heidegger es enfático en afirmar que la medida con la que se mide la esencia del hombre no reside en el dios como tal, tampoco en el cielo ni en su patencia, sino en el modo en que se revela el dios desconocido gracias a la apertura del cielo. Su aparecer por medio de lo celeste mienta un «desvelar» *(Enthüllen)* que se retrotrae de lo que se encubre, salvaguardándolo en su ocultamiento. Recién en el acaecimiento de lo

desconocido se produce la «extraña medida, turbadora medida» a partir de la que el hombre se mide, como la medida que «rige todo pensar y todo meditar».[28] Pero la realización del habitar poético no solo conduce a la inhabitable e inconmensurable apertura de esa «turbadora medida» a partir del retraimiento de lo desconocido, sino que además exige con ello el «viaje de salida *(Ausfahrt)* a lo extraño» para poder «retornar a lo propio» *(Rückkehr zum Eigenen)*.[29]

Este doble movimiento, orientado desde y hacia el habitar poético, contraoscila en el Medio del Entre, pues en este se presenta *(darstellt)* el despejamiento del cielo que «deja ver aquello que se oculta»,[30] y en su extrañamiento el dios desconocido se resguarda al mismo tiempo como tal. Ambos momentos, a saber, el dios en su resguardarse y patencia, confluyen y pulsan en el «hacer señas» *(Winken)*. En la tonalidad del «Entre que se halla entre los dioses y los hombres», acaecen las «señales de los dioses»[31] que se retraen a sí mismos. La señal sondea en el Medio de despedida y apertura, de cercanía y lejanía, es el eco del dios desconocido que resuena en el acaecer del habitar poético. En ella puede apreciarse la huella heraclítea de Hölderlin, para quien la señal designa la presentificación de un todo viviente en el acontecer histórico del mundo. La señal irrumpe en el instante de la disolución y de la apertura de un tiempo como señal de un todo que permanece oculto, como el dios que guarda silencio y se retrae y que solo se manifiesta a través de ella.

La anterior presencia del poeta en la interpretación de Heidegger puede confirmarse en la concepción que Heidegger tiene del Entre. Hölderlin comprende la medida poética como el Medio entre fuerzas conflictivas que interactúan en un proceso de mediación y de búsqueda. El Medio mienta para él el espacio de juego de lo armónicamente contrapuesto, en cuya dinámica no solamente resuenan las diferentes tonalidades que interactúan entre sí, sino también la intimidad constitutiva de sus contratendencias. El Medio poético nombra el soporte en que fluctúan y contraoscilan las tendencias contrapuestas comprendidas en su «lucha amorosa». El poeta instaura en él el ensamble y las diferentes figuras de la medida. La interacción de Medio y medida, o bien, del Medio en que se produce la medida, se caracteriza por la apertura excéntrica de los opuestos que luchan y se reconcilian entre sí. A la intimidad del Medio poético se retrotraen las contratendencias que en la dinámica de su contraoscilación se articulan

entre sí hasta alcanzar una armonía *palintrópica*. En la excentricidad del Medio acontece la reconciliación del «eterno conflicto entre nuestro sí-mismo y el mundo» (carta a Niethammer, 24 de febrero de 1796). El transcurrir ex-céntrico que pulsa en la autoactividad entelequial del Medio ex-pone las tendencias que luchan entre sí en procura de su unificación, a la que pertenece la «solución de las disonancias», objetivo del *Hiperión*.

Heidegger, por su parte, piensa el Medio en el acaecer donde el «poeta está expuesto a los rayos del dios»[32] y es, por ello, mediador de dioses y hombres. En el Medio se produce el giro histórico de un tiempo orientado hacia la conformación de la medida originaria del habitar poético. La dimensión del Entre nombra justamente el Medio de la medida poética con la que se superan los límites de toda medida calculable y normativa, en tanto ella se mide a partir del dios desconocido mediante el despejamiento del cielo. Pero a la instauración de la medida poética en el Medio del Entre pertenece la inconmensurabilidad de la λήθη y el retraimiento del ser, en relación con el cual Heidegger piensa el resguardarse del dios que al ocultarse procura en su aparecer el afianzamiento de la cercanía del habitar «como aquello a lo que se destina lo inaparente para seguir siendo lo que es: desconocido».[33] El hombre toma su medida del Entre en una relación con la divinidad que se ausenta en el despejamiento del cielo. De esta forma, la consolidación del habitar poético presupone un «viaje de salida» a lo extraño así como la apertura del cielo en el aparecer del dios desconocido, es decir, presupone, en términos de Hölderlin, hacer «libre uso de lo propio», disponer de lo propio en su propiedad.

La presentación *(Darstellung)* de la patencia, a través de la que el desvelamiento del cielo revela la aparición del dios que se ausenta, preservándolo al mismo tiempo en su ocultamiento, opera en la esencia de la dimensión del Entre como entrepertenencia de cielo y tierra, de tal manera que ellos hacen parte del ensamblaje del mundo, de acuerdo con el cual el cielo solo tiene lugar si sobreviene la tierra y esta solo se muestra si resplandece el cielo. Ambas regiones interactúan en la verticalidad inconmensurable de la dimensión, en cuya apertura se funda la horizontalidad del habitar poético. El hombre solo habita entonces sobre la tierra y bajo el cielo en la medida del Entre «que lleva a ambos el uno al otro, el cielo a la tierra y la tierra al cielo»,[34] revelándolos, por tanto, en su alternancia recíproca.

A la medida originaria del Entre compete un «tomar» *(das Mass zu nehmen)* como forma propiamente dicha del «dejar habitar» en su apertura al habitar poético, cuyo acontecer nunca se apropia de ella, sino que la toma «de un percibir coligado *(gesammelten Vernehmen)* que permanece un escuchar».[35] El estar a la escucha en el que no se percibe simplemente la medida, sino que se dispone de ella ensamblada en sí, determina la apropiación de la medida. Esta previa toma de medida no es otra cosa para Heidegger que instaurarla y asumirla en el poetizar. El poetizar como medir mienta una toma de medida donde se desencubre el «dios desconocido». El dios desconocido es el dios que se ausenta, pero que en su ausentarse aparece, esto es, hace señas por medio del cielo. En la ejecución de su función mediadora el poeta capta las señas de los dioses en el Medio de la presentación del acaecer poético entre lo divino y lo humano. La medida poética comprendida en la entre-tensión de su verticalidad y de su horizontalidad acarrea un viraje *(Kehre)* revolucionario que acontece kairológicamente como tiempo del cumplimiento, en cuyo momento el poeta es alcanzado por la ocasión propicia en su función mediadora de proferir la palabra sagrada entre lo propio y lo extraño, la cercanía y la lejanía. La medida del momento en que se revela el viraje, funda el poetizar como «el originario dejar habitar» que «deja entrar el habitar del hombre en su esencia».[36]

Heidegger instaura el poetizar como un medir que se despeja a partir de la toma de medida, comprendido en el sentido de un «dejar llegar lo por-medir» *(Kommen-lassen des Zu-Gemessenen)*[37] de la medida adjudicada al poetizar. Aborda en ella lo extraño en contraste con lo familiar con respecto al dios y al hombre, de tal forma que lo extraño para el primero, a saber, «los aspectos *(Anblicke)* del cielo», corresponde a lo confiado para el segundo. Tanto a lo familiar para el hombre como a lo extraño para dios está destinado el desconocido «para permanecer allí cobijado como el Desconocido».[38] El poeta poetiza con su palabra el aparecer de los aspectos del cielo de aquello que se oculta en su desvelamiento, o bien, de aquello que hace aparecer en él el ocultamiento justamente en su ocultarse, con lo cual invoca a lo extraño conferido a lo desconocido e inaparente. Lo extraño destinado a lo desconocido e inaparente designa la inconmensurabilidad de lo que se oculta y retrae, en la que recién se hace

presente la patencia de lo divino y se funda la distancia abismal entre lejanía y cercanía relativa a la medida poética.

Al tomar la medida de la medida el poeta poetiza los aspectos del cielo en los que se manifiesta lo divino, de manera que los articula no solo con la tierra y los mortales, sino también con lo extraño relativo al dios desconocido. Con el fin de pensar la función de la poesía dentro de la constelación concerniente al poetizar, a partir de la que busca fijar la medida propia para el habitar sobre la tierra en su intimidad poética con lo divino, Heidegger da el nombre corriente de «imagen» *(Bild)* a los aspectos del cielo que aparecen en su desvelarse, donde se refleja una contraposición armónica entre dioses y mortales y, al mismo tiempo, la imposibilidad de franquear el apartamiento entre ellos. Introduce la imagen entre el retraimiento y ausencia de lo divino y el habitar poético, es decir, en la aparecer del cielo entre ellos. Recién los aspectos del cielo revelan el dios desconocido por medio de la imagen, con la que se anuncia la presencia de la divinidad y el habitar del hombre sobre la tierra. Pero la imagen no es una figura con la que se ilustra o se simboliza lo celeste o el mundo imaginado poéticamente, en contraste con un pensar desprovisto de imágenes, tampoco mienta una noción subjetiva de la imaginación en un sentido estético. Su esencia radica en «dejar ver algo» *(etwas sehen zu lassen)*,[39] esto es, el aspecto de lo inaparente extraño al dios desconocido que el poeta capta como una «medida misteriosa» del cielo. La esencia de la imagen es la acreditación del aparecer del cielo en el espacio de juego del Entre. Las imágenes poéticas designan «imaginaciones» *(Ein-Bildungen)* que las dota de una unidad concerniente al pensar con el que Heidegger confronta el poetizar de Hölderlin. El lenguaje poético de las imágenes «coliga en Uno la claridad y resonancia de los fenómenos del cielo con la oscuridad y el silencio de lo extraño».[40] Mediante su decir los aspectos extraños al dios el poeta anuncia su «incesante cercanía», o bien, su extraña cercanía a lo divino y a un patrón de medida que permanece insondable y oscuro y que como tal se resiste a su apropiación. La posibilidad poética de la medida se fragua, por tanto, entre dos extremos igualmente inaccesibles, a saber, en la intimidad desmesurada con el fuego celeste y en la cercanía inmediata del habitar y del suelo patrio. Ambos extremos se excentrifican en la dimensión del Entre, en la que se instaura la medida de la forma poética del habitar. En ella no solo pulsa la reciprocidad discrepante entre el

retraimiento del dios «desconocido» y la manifestación del cielo, sino también la presentificación de lo propio en el habitar poético del hombre sobre la tierra. Heidegger no solo quiere entonces dar cuenta de la apropiación de lo propio a partir de la medida poética, sino que busca igualmente presentificarla en el habitar poético. Sin embargo, la ejecución de este movimiento presupone el contramovimiento de su extrañamiento, esto es, la excentrificación del habitar en un retroceder hacia lo extraño solo a través del cual puede hacerse y llevar a cabo, en términos de Hölderlin, un «libre uso de lo propio».

Únicamente de esta forma es posible aproximarse a la medida poética del habitar sobre la tierra. Ella tiene que orientarse por la lejanía de lo extraño y desconocido, pues encontrarla y alcanzar «el libre domicilio *(freien Aufenthalt)* en el libre suelo natal *(Heimat)* es lo más difícil».[41] En esta mención a la carta de Hölderlin a Böhlendorff Heidegger alude al excentrificarse en lo extraño para lograr el «libre domicilio» *(freien Aufenthalt)* en lo propio, comprendido en términos del «libre suelo natal». El «libre suelo natal» resulta ser «lo más difícil», pues disponer de «lo más propio» implica su apropiación y experimentar su cercanía como lo más apropiado. Otrearse en lo extraño es una condición para disponer de lo propio en su propiedad, pero la apropiación de lo propio no se alcanza simplemente en el retorno al suelo patrio ni en el habitar como tal. Su forma poética encierra una relación entre hombre y dios, cuya apertura tiene lugar por fuera del ámbito egológico del sujeto y de la medida calculable. Lo más propio y, al mismo tiempo, lo más extraño en esa relación es el Entre como portador de la medida, en el que se funda tanto el suelo patrio como el habitar poético.

Heidegger presentifica el habitar en el «domicilio» en el sentido de la estancia en que habita el ser humano. Sin embargo, el domicilio como residencia del habitar no mienta la fijación estática de un lugar, sino la dinámica del paraje *(Stätte)* en cuya presentificación se alberga el ser humano en su habitar la tierra y se delimita su estancia como ser medido poéticamente a partir de lo extraño e inhabitual. En el domicilio se alcanza la cercanía poética del habitar del hombre sobre la tierra, pero presentificarla exige retrotraer el «libre domicilio» a la lejanía de lo extraño y desconocido y, con ello, al Entre como «lo más difícil» de lograr.

El extrañamiento toca a la dimensión de la medida adjudicada al poetizar, en la que «el Inaparente se halla al cuidado de su esencia, a lo familiar de los aspectos del cielo».[42] Por esta razón, la medida constituye para Heidegger el modo esencial de la revelabilidad del cielo. Sin embargo, este no se identifica con la luz, pues «el resplandor de sus alturas es en sí mismo la oscuridad de su amplitud, que todo lo alberga». Su azul es el «color de la profundidad»,[43] cuyo resplandor nombra al mismo tiempo el emerger y el declinar del crepúsculo que atesora todo aquello que puede anunciarse. Por designar el cielo en este sentido la medida, a la pregunta: «¿hay en la tierra una medida?» el poeta no duda en responder: «No hay ninguna».

Esta respuesta inmediata y categórica no es desalentadora ni desesperada. Acarrea en sí la imposibilidad de encontrarla a partir de la medida autogenerada en la autonomía de la razón de la certeza cartesiana. La causa de ello radica, según Heidegger, en que aquello que se nombra al aludir a la tierra solo tiene lugar cuando el hombre la habita y la deja ser como tal en su habitarla. Pero habitarla poéticamente requiere que el ser humano se excentrifique en el extrañamiento del dios que se retrae y se presenta en su revelabilidad, con el fin de poder disponer de la medida poética propia de su habitar sobre la tierra. Sin ella el hombre como mortal sería arrojado a la errancia abismal y al desasosiego de la «noche del mundo». Puesto que el habitar poético no se presenta ni acaece inmediata y directamente, es menester que «acontezca propiamente *(ereignet)* y esencie» *(west)*,[44] en los aspectos del cielo que se revelan de acuerdo con la toma-de-medida de la que surge todo medir.

Si bien el poetizar instaura la toma-de-medida en la dimensión del Entre, en la que se extraña y se proyecta el habitar del hombre, habitamos, empero, de «un modo absolutamente impoético» *(undichterisch)*, a causa de nuestra incapacidad para disponer de la medida en nuestro afán de asumir «la extraña sobremedida *(Übermass)* de un furioso *(rasenden)* medir y calcular».[45] En el habitar «impoético» tiene lugar una pérdida de la medida y un completo desarraigo, debido a la omisión de lo divino y a la supresión de la constelación de las relaciones de verticalidad y horizontalidad que contraoscilan en el espacio de juego del Entre. El Medio poético del Entre, comprendido en la intimidad de su contraposición armónica, es la dimensión propia del poetizar que Heidegger piensa como la forma auténtica del dejar habitar. Cuando se restringe la medida a su calcular

científico y se la limita a la autoseguridad de un egocentrismo que se da a sí mismo su propia medida, se prescinde sin más del Entre como medida poética al considerarlo como un «más allá de la medida» *(über die Mass)*, presuntamente inapropiado para instaurar el habitar humano. De este modo se quiere evitar el apartamiento al que conduce su extrañamiento, por tanto, la dimensionalidad en sí in-habitable de la «toma de medida» que «acaece-apropia» *(ereignet)* gracias al poetizar. Sin embargo, pensarla como el paradigma de una medida que traspasa el antropocentrismo y sobreasume el ámbito de la tierra significa, en realidad, violentar poéticamente sus límites, con el fin de dimensionar el habitar del hombre sobre ella y tomar con ello la medida necesaria que lo haga posible, asignado al Entre, en cuya dimensión recién cabe hacer libre uso de lo propio. Medirla es fundar la esencia lo poético en el habitar del hombre sobre la tierra.

Según Heidegger, el habitar solo puede resultar impoético si él es considerado en su esencia desde el punto de vista poético, si se sabe, por tanto, en qué consiste lo poético y se aseguran las condiciones del acontecer propio de su esencia. Él es, más explícitamente, impoético porque se cuenta de antemano con el acaecer propiamente de un habitar poético a partir del Entre como su dimensión fundamental. Solo así el hombre está en condiciones de habitar poéticamente sobre la tierra, donde interactúan las contratensiones entre el viaje de salida y el retorno, lo extraño y lo propio, en cuya armónica contraposición se establece la inhabitual medida hespérica del originario dejar habitar que Heidegger piensa a la luz del poetizar. «Poetizar y habitar, reclamándose de manera cambiante, se pertenecen recíprocamente»[46] en el Entre. En la alternancia recíproca de esta dimensión se ejecuta el hacer «libre uso de lo propio».

Para aprender a hacer «libre uso de lo propio» Heidegger considera necesario sostener una «confrontación» *(Auseinandersetzung)* con lo extraño. No se trata simplemente entonces de una apropiación de lo extraño ni tampoco de un abandonarse a una errancia en él, sino de confrontarlo y de tomar, por tanto, distancia frente a él en su dirigirse a lo propio «para estar preparado y hacerse fuerte para lo propio en lo extraño», ya que lo propio «es lo más difícil de encontrar y por eso lo más fácil de omitir».[47] Pero lo propio apunta de tal manera al «suelo patrio» *(Heimat)*, que inicialmente se halla en sí mismo «cerrado, no es libre ni despejado y, de este modo, no ha llegado aún a sí mismo. Este llegar “a sí” exige una

procedencia *(Herkommen)* a partir de un otro».[48] Sin embargo, aunque la apertura a esto otro designa lo primero, ella expresa todavía un «alejamiento inapropiado de la capacidad para lo que ella puede y en lo que debe llegar a ser libre uso».[49]

Heidegger funda y afianza el «suelo patrio» en el «llegar estar en casa» *(Heimischwerden)*, desde el cual se presentifica el «llegar-a-casa» *(Heim-kommen)*, comprendido en el sentido de un «llegar-hacia-sí-mismo» *(Zu-sich-selbst-kommen)*. Pero justamente por eso es menester experimentar, ante todo, la apertura del «espíritu del suelo natal» a lo extraño, a partir del que recién es posible llevar a cabo un «retorno a casa» *(Heimkunft)*,[50] por medio de su otrearse en el extrañamiento de lo propio. Sin embargo, si bien el disponer de lo propio requiere su extrañamiento, su apropiación no se identifica con un volver a casa. El retorno a casa solo es posible mediante el «viaje de ida», en cuya travesía hacia lo extraño cabría la posibilidad de caer en el desasosiego y de desviar el retorno a casa, como le ocurre a Neoptólemo en la *Nemea* VII de Píndaro. «Lo que es propio y su apropiamiento *(Aneigung)* es lo más difícil», es decir, lo más difícil en el aprender a hacer libre uso de lo propio es alcanzar la cercanía al origen, insondable en su directa inmediatez, pero también extraño al retorno a casa, no simplemente desde el exilio, sino desde la apropiación de lo propio en la dimensión del Entre. Según Heidegger, «aprender lo extraño, lo que se encuentra al servicio de este apropiamiento es más fácil».[51] Sin embargo, frente a la anterior interpretación de lo propio y lo extraño, tendría que tenerse en cuenta y resaltarse la «relación viviente» a la que alude Hölderlin en su carta a Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801 y, con ello, el Medio hespérico en el que contraoscilan las tendencias entre tierra natal y exilio, cercanía y lejanía, despedida y retorno, en cuyo Entre se instaura la «toma de medida» del habitar del hombre sobre la tierra, como lo más difícil de aprender.

El Medio denominado «hespérico» nombra la intimidad de la contraposición armónica entre la «Abundancia» «aórgica» de los griegos y la «Penuria» «orgánica» de los modernos, que pulsa en la «relación viviente» caracterizada por Hölderlin como «lo más alto». En la «relación viviente» interactúan las fuerzas contratendientes que integran la constelación dinámica del Medio hespérico. En la intimidad del Medio hespérico se produce la extraña cercanía de la apropiación de lo propio, en

la que resuena la tonalidad originaria de un todo ensamblado y desplegado en la armónica contraposición de la alternancia de sus diferentes tonos, en la que se experimenta la instauración de la medida poética y su presentificación en el habitar poético. A su presentificación poética pertenece el otrearse del extrañamiento que sondea en la apropiación de lo propio, en la que se funda según Hölderlin la discrepancia recíproca entre los griegos y los modernos. Su lucha por abrirse a lo extraño para apropiarse de lo que les es propio se libra en el Medio hespérico, en el que tienen que excentrificarse a sí mismos y comprenderse en la intimidad de su armónica contraposición. Ambas esferas no solamente deben apropiarse de lo extraño contrapuesto a lo que les es propio por naturaleza, sino que también y primordialmente tienen que extrañarse en el Medio hespérico como la dimensión en la que se funda la apropiación de lo propio. El extrañamiento al que se abren las contratendencias que luchan entre sí encuentra su procedencia en un τρίτον que Hölderlin piensa como la «relación viviente», en la que interactúan la cercanía de lo propio y la lejanía de lo extraño. El Medio hespérico no es solamente el portador de lo más extraño sino al mismo tiempo de lo propio en su propiedad.

Para Heidegger el Entre es la dimensión a partir de la que se presentifica el domicilio como el «lugar del habitar» y el «paraje abierto *(offenen Bezirk)* donde habita el hombre» sobre la tierra y tiene su residencia. «El domicilio del hombre contiene y preserva la llegada de aquello que pertenece a su esencia». Busca pensarlo en relación con la cercanía del suelo natal. «El lugar de la cercanía es lo característico y propio de la tierra natal. Por eso continúa siendo necesario preparar el domicilio en esa cercanía».[52] Sin embargo, su preparación en la cercanía del suelo patrio se retrotrae al Entre como medida poética del habitar humano que atesora lo extraño y, al mismo tiempo, lo propio. En el Entre acaece-apropia *(er-eignet)* la apropiación de lo propio a partir de la que Heidegger determina la medición poética del habitar. El acaecer-apropiador *(Er-eignen)* del Entre en el que se produce la apropiación de lo propio y su interactuar con lo extraño constituye «el acto fundamental» *(Grundakt)* del poetizar como «toma de medida» del habitar. Por eso, la medición comprendida como «lo poético del habitar» tiene que orientarse por el *Ereignis* del Entre, en cuya irrupción acaece propiamente la «toma de medida» del habitar humano.

Este sobrepasa con ello los límites de su propia medida, la cual se produce y se asegura a sí misma en la autocerteza egológica del sujeto cognoscente. El dominio de la subjetivación del pensar, la aplicación calculable de la medida y todo juicio de valor, dan paso al *Ereignis* de la «toma de medida» en la dimensión poética del Entre, en cuyo extrañamiento se experimenta la apropiación de lo propio y se funda el habitar poético y el retorno al suelo patrio. En el espacio de juego del Entre, donde acontece propiamente la medida propia para el habitar poético, tiene lugar la contratensión coligante de cielo y tierra, de dioses y mortales, ensamblada y determinada de acuerdo con el ἕν διαφέρον ἑαυτῷ. Pero Heidegger piensa además el entre como Entre del Ser, en el que se libra la contienda originaria que esencia como lo que se oculta y al mismo tiempo otorga y despeja lo que aparece en la apertura de su encubrirse. En el Entre se coligan ocultamiento y despejamiento como sucede con el propio *Ereignis*. En este resuena por tanto la ἀλήθεια, en tanto nombra el desocultamiento que acaece como despejamiento del ocultamiento. Pero, puesto que para Heidegger «mientras más oculto mayor el acaecimento», enfatiza la λήση conferida al ser apropiado del *Ereignis*, en el sentido del ocultarse al que pertenece la «des-apropiación» *(Ent-eignis)* de su sustraerse a toda manifestación. El Ser como *Ereignis* se retrae a sí mismo, es decir, se des-apropia como el «contraimpulso» *(Gegenschwung)* de su retraerse en lo otro de sí mismo. En el des-apropiarse de sí mismo se produce la tonalidad fundamental de sus diferentes ajustes, coligados en la fuga combatiente del Ser. La des-apropiación potenciadora del *Ereignis* constituye el inicio de su acaecer. Pero si se copiensa de este modo el *Ereignis* en relación con la dimensión poética del Entre como el mediador *(relator)* hespérico de la «relación viviente», en el que se hace libre uso de lo propio, su rasgo de des-apropiación se ajusta a un extrañamiento que alberga lo inhabitable en sí. El extrañamiento relativo a la des-apropiación del *Ereignis* da pie para considerar a partir de él no solamente la posibilidad del habitar poético y de su presentificación en el domicilio como paraje, sino también el *Ereignis* del «llegar a estar en casa» *(Heimischwerden)* y del «estar en casa» *(Heimischsein)*. Así como el *Ereignis*, ambos casos encierran un contramovimiento, a saber, el «no-estar-en-casa» *(Unheimischsein)* del «llegar a estar en casa», el cual acarrea una des-apropiación y un extrañamiento, imprescindibles para poder «estar en casa» y experimentar

el «suelo patrio». Sin embargo, en el «no-estar-en-casa» cabría pensar también una poética del desarraigo y del desamparo a la que conduciría un extrañamiento que se aleja del poder sentirse en casa en un viaje de ida sin posibilidad de retorno.

El «no-estar-en-casa» puede pensarse no solo en dirección al «estar en casa», sino también en relación con lo «inquietante» o lo «pavoroso» *(das Unheimliche)*. Pero no tiende con ello a ninguna medida desproporcionada o de grandes proporciones *(Ausmass)*, tampoco a una extensión desmedida *(Masslosigkeit)* que simplemente sobreasume los límites de la tierra natal, considerados desde el punto de vista del desasosiego propio de un exceso sin medida, ligado a la temeridad y al atrevimiento *(Vermessenheit)* ocasionados por la desproporción del cálculo. A la esencia de la inquietud pertenece una denegación y un extrañamiento, y por eso no es posible adjudicarle ninguna detención, se aparta de toda posible protección y rechaza todo sostén. La *Unheimlichkeit* es lo espantoso, pues erradica al hombre del habitar y de su entorno familiar, pero también deshumaniza su sí-mismo. Sin embargo, en ella pulsa el «llegar a estar en casa» del «no estar en casa», gracias al cual el poeta presentifica lo propio mediante lo extraño como la apropiación del *Ereignis*. La *Unheimlichkeit* es para Heidegger un «rasgo esencial del Ser mismo»,[53] concierne al ser humano y a su habitar sobre la tierra.

Lo «inquietante» inmanente al extrañamiento del Entre, donde se funda la medida poética y el habitar humano sobre la tierra, toca a la íntima desmesura *(Übermass)* del Medio, con la que se supera el entendimiento humano y su desmesurada interioridad egológica, en la pretensión del sujeto cognoscente de hacerse maestro y poseedor de la naturaleza (Descartes). El Medio «inquietante» del Entre conduce al extrañamiento del «llegar a estar en casa», en el que se transgreden los límites de la medida humana y al que es arrojado el hombre en su anhelo por alcanzar la apropiación de lo propio como condición para el «llegar a estar en casa en el no estar en casa», comprendido como «lo más digno de ser poetizado».[54]

Experimentar el «llegar a estar en casa en el no estar en casa» en la dimensión poética del Entre requiere dar un paso hacia atrás del habitar del hombre sobre la tierra, con el fin no solo de despejar el «llegar a estar en casa» y de ejecutar la apropiación de lo propio al habitarla poéticamente, sino también en su empeño por alcanzar su propio sí-mismo. Pero para ello

el hombre tiene que otrear su sí-mismo anclado en su yoidad y extrañarse a sí mismo en la apertura del Entre. El extrañamiento de su otrearse en ella lo lleva a la remoción de su subjetividad y a emprender un movimiento retroactivo de deshumanización *(Entmenschung),* por el que tiene que orientarse para lograr experimentar su ser-sí-mismo y afianzar su ser hombre. De este modo, el extrañamiento «por-pensar» *(Zu-Denkende)* y «por-poetizar» *(Zu-Dichtende)* se retrotrae al inquietante Medio abismal del Entre no solo como «toma de medida» del habitar poético del hombre, por medio de la que se erige como mortal, sino también como el extrañamiento del «no estar en casa» que funda la apertura de su posible «llegar a estar en casa». El «no estar en casa» concierne esencialmente al poder hacer libre uso de lo propio en la dimensión poética del Entre, a partir de la que el hombre recepta poéticamente la apertura del habitar sobre esta tierra. El extrañamiento por-poetizar del poder «llegar a estar en casa» en el Medio inquietante del Entre es lo decisivo poéticamente y «lo más alto que el poeta tiene que poetizar».[55]

---

[1] «… poéticamente habita el hombre…», en *Conferencias y artículos,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 163.

[2] *Ibid.*, p. 170.

[3] *Cf.* C. Másmela, *Hölderlin*. *La intimidad del Medio hespérico,* Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia, 2018.

[4] *Ibid.*, p. 163.

[5] *Ibid.*, p. 167.

[6] *Ibid.*, p. 164 .

[7] *Ibid.*, p. 170.

[8] *Ibid.*, p. 165.

[9] *Ibid.*, p. 168.

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*, p. 169.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, p. 170.

[14] «… poéticamente habita el hombre…», p. 172.

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*, p. 170.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*

[20] «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin,* Madrid, Alianza, 2005, p. 51.

[21] «... poéticamente habita el hombre…», p. 170.

[22] *Ibid.*, p. 173.
[23] *Ibid.*, p. 171.
[24] *Ibid.*, p. 171.
[25] *Ibid.*, p. 170.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, p. 172.
[28] *Ibid.*
[29] «Memoria» (*Andenken*), en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 105.
[30] «…poéticamente habita el hombre…», p. 172.
[31] «Hölderlin y la esencia de la poesía», p. 51.
[32] «Hölderlin y la esencia de la poesía», p. 48.
[33] «…poéticamente habita el hombre…», p. 175.
[34] *Ibid.*, p. 170.
[35] *Ibid.*, p. 172.
[36] *Ibid.*, p. 176.
[37] *Ibid.*, p. 174.
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*, p. 175.
[40] *Ibid.*
[41] *Hölderlins Hymne «Andenken»*, *Vorlesung WS* 1941/42, GA 52, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, p. 173.
[42] «…poéticamente habita el hombre sobre la tierra…», p. 175.
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*, p. 176.
[45] *Ibid.*, p. 177.
[46] *Ibid.*, p. 176.
[47] *Hölderlins Hymne «Andenken»*, p. 123.
[48] *Ibid.*, p. 190.
[49] *Ibid.*
[50] *Ibid.*
[51] *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, GA 53, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, p. 154.
[52] «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken*, GA 9, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, p. 354.
[53] *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, p. 96.
[54] *Ibid.*, p. 151
[55] *Ibid.*

La investigación sobre Heidegger en la actualidad

Alfred Denker
Asistente honorario, Universidad de Sevilla.
Director del Martin-Heidegger-Archiv, Messkirch

En este informe quiero discutir cuatro aspectos relativos al tema de la investigación sobre Heidegger en la actualidad: 1) fiabilidad de las fuentes; 2) biografía; 3) cronología; y 4) doxografía.

Estos aspectos forman el corazón de cualquier investigación filosófica seria y, por lo tanto, también del estudio de Heidegger. Además, dichos aspectos están entrelazados y forman una unidad.

Introducción

La obra de Heidegger es extensa y profunda. Según Heidegger, filosofar es una posibilidad fundamental de la existencia humana, porque todas las personas luchan naturalmente por el conocimiento, porque todas quieren saber. Y es precisamente este deseo de conocimiento la característica esencial de la filosofía. Para un filósofo como Heidegger, la filosofía es la forma más elevada de la libertad humana.

El pensar de Heidegger comienza con el asombro. Está sorprendido por el simple hecho de que experimentamos en nuestras vidas que hay un mundo comprensible y significativo. Solo porque pensar y ser de una manera tan milagrosa se alinean con precisión entre sí, y se corresponden entre sí, podemos preguntar qué es cada ser. Y es por eso que hay una respuesta a tales preguntas: esto de aquí es un árbol, eso de allí es una casa. En nuestra vida cotidiana, siempre tenemos una comprensión implícita de lo que

significa ser, que se refleja en la forma en que conocemos a otras personas y en cómo tratamos las cosas producidas y la naturaleza que nos rodea. Este fenómeno, en su primaria ambigüedad, siempre ha sido despejado y nuestro mundo, que nos da confianza, es nuestro hogar. Todo lo significativo es parte de un conjunto de significados.

La pregunta central en la trayectoria filosófica de Heidegger es *¿qué es ser?*, abordada a raíz del significado del ser que se vuelve accesible en nuestras vidas. No somos cosas, sino un ente, y ese es el punto de partida del pensamiento de Heidegger. Solo podemos experimentar lo que realmente significa ser, en nuestra propia existencia. Aquí los caminos de la filosofía y la ciencia se separan. Cuando la ciencia se esfuerza por la objetividad y la validez general (los resultados científicos deben poder ser controlados por todos en cualquier momento y en cualquier lugar), la filosofía puede desplegar su objeto de «investigación» solo en nuestra existencia individual. Nunca podemos describir objetivamente, como si estuviese ahí enfrente, qué significa ser humano.

Nuestra vida es, en última instancia, nuestra propia respuesta a la pregunta de qué significa ser humano. El hecho de que solo podamos vivir nuestras propias vidas nos muestra el aislamiento de la existencia humana. Pero nosotros, como individuos, solo podemos vivir junto con otros individuos en una comunidad, nunca estamos completamente solos. Esta es también la razón por la cual solo podemos penetrar el pensamiento de Heidegger desde su existencia real y por qué es útil interpretar el trabajo de su vida como el trabajo de una vida. A menudo se dice que Heidegger habría considerado la biografía de un filósofo como algo sin importancia o incluso perjudicial para el estudio de su pensamiento; algo que me parece incorrecto. De hecho, Heidegger rechaza el interés periodístico por la vida de un filósofo, a quien podía conocer por su propia experiencia, tanto como cualquier intento de comprender la mente de un filósofo con la ayuda de una interpretación psicológica de su personalidad. Sin embargo, la filosofía de Heidegger es una hermenéutica de la facticidad. En la existencia humana, que solo podemos revelar en su facticidad concreta, trata de descubrir sus estructuras fundamentales. Es por eso que su forma de pensar resulta tan especial como emocionante y su vida y su trabajo están inseparablemente vinculados.

En su pensamiento, Heidegger profundiza sobre la cuestión de su estar en la ambigüedad. La respuesta a la pregunta «¿quién soy yo?» supone la

respuesta a la pregunta «¿qué es ser?». Sin embargo, lo que significa ser solo puede ser experimentado en mi propia existencia. Esta paradoja de que solo cuando sé quién soy puedo saber qué significa ser, y de que solo cuando sé qué significa ser puedo saber quién soy, solo puede resolverse a través de una profundización filosófica continua. Este suelo es en realidad el intento para tratar de liberarnos de él nuevamente. Heidegger llama a esta búsqueda de apertura, de ampliar nuestros horizontes y de exceder los límites de nuestra finitud, serenidad. La serenidad es el intento de dejar al ser darse libremente para que pueda revelarse a nosotros tal como es. La simplicidad de la serenidad es al mismo tiempo la riqueza de nuestra existencia, porque nos permite ser quienes podemos ser. La filosofía de Heidegger es el intento constante de descubrir repetidamente los límites y las limitaciones de nuestra existencia y señalar las posibilidades de trascendencia y liberación. Como casi ningún otro filósofo, Heidegger es consciente de que la filosofía solo puede alimentarse de su fuente: el asombro. Esto me lleva a la primera parte de mi presentación.

1) FIABILIDAD DE LAS FUENTES

El estudio de Heidegger se basa principalmente en tres fuentes:

a) Los textos que ha publicado Heidegger:

α. *Ser y tiempo*.

β. Klett-Cotta.

b) La edición completa *(Gesamtausgabe).*

c) Las publicaciones de cartas.

Cada una de estas fuentes tiene diferentes requisitos hermenéuticos y editoriales. A primera vista, los textos que el propio Heidegger ha publicado parecen no tener problemas. Solo tenemos que imprimirlos nuevamente si se agota una tirada. Quiero mostrar dos ejemplos de que esto es mucho más complicado de lo que pensamos: el primer ejemplo es *Ser y tiempo;* el segundo ejemplo es mi nueva edición de los textos (con la excepción de los dos volúmenes de Nietzsche) que fueron publicados en la editorial Günther Neske (hoy Klett-Cotta).

α. *Ser y tiempo:* una catástrofe filológica

Desde la publicación de los primeros volúmenes de los llamados *Cuadernos negros,* en el contexto de la Edición Completa de Heidegger, su pensamiento se discute de manera aún más controvertida. La necesidad de una nueva elaboración de sus escritos, que han sido reinterpretados en los últimos 90 años, se hizo patente. La relación de Heidegger con el nacionalsocialismo y el antisemitismo se pondrá a prueba de nuevo sobre la base de *Ser y tiempo*. Desde que esta obra se publicó en seis ediciones, entre 1927 y 1949, surgió la cuestión de los cambios que Heidegger realizó en su texto. Sorprendentemente, todavía no existe una identidad textual entre la decimocuarta edición publicada en la editorial Niemeyer (1977) y la decimoquinta edición (1979) y la edición realizada en el contexto de la edición completa, a pesar del intento en este sentido por parte de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, editor de los tres volúmenes. Dado que la edición de Klostermann solo puede adquirirse dentro del alcance de la primera sección (16 volúmenes) de la edición completa, esto significa que la investigación sobre Heidegger se ha basado, en gran medida, en la edición de Niemeyer en los últimos 20 años. Estos textos no son fuentes seguras. Pero la edición de Klostermann sigue siendo problemática. El editor von Herrmann escribe en su epílogo que:

> El Volumen 2 de la Edición Completa, que se presenta aquí, contiene el texto inalterado de la edición única de *Ser y tiempo*, excepto que el texto de la edición completa lleva las notas marginales de la copia del autor del trabajo. Además, algunas de las correcciones textuales, que ha realizado a lo largo de las décadas, se han tomado de esta copia y se han utilizado como explicación, siguiendo su propio criterio, no han sido indicadas. Se eliminaron varios conceptos erróneos más antiguos.

Porque inmediatamente surgen algunas preguntas importantes: von Herrmann afirma que la edición de *Sein und Zeit,* en la *Gesamtausgabe,* es idéntica a la séptima edición de 1953 editada por Niemeyer y que, en aquella, solo se hizo cargo de algunas correcciones del ejemplar de mano de Heidegger correspondiente a la segunda edición de 1929 (el llamado *Hüttenexemplar*). El editor no da, en su epílogo, una justificación de sus intervenciones en el texto. Dado que los cambios tampoco fueron identificados, resultan incomprensibles para los investigadores. Como se

puede ver en el manual, existen diferencias considerables entre la segunda edición (base textual) y la séptima edición de *Ser y tiempo,* que se publicó en 1953, a la que se refieren las glosas en la edición de Klostermann. La séptima edición tiene un «comentario preliminar» en el que esta «reimpresión» se describe como «sin cambios en el texto, pero revisada en términos de citas y puntuación». Otro ejemplo se puede encontrar en la página 105 de la séptima edición (1953), que dice: «expansión y destrucción *[Erweiterung und Zerstörung]*»; en la sexta edición, «extensión», y en la undécima y duodécima edición nuevamente solo «extensión». Las ediciones 8 a 13 fueron designadas por el editor como «sin cambios» *[sic]*. ¿Heidegger cambió el texto? Y, de no ser así, ¿quién lo hizo y por qué motivo? La decimocuarta y decimoquinta edición, editadas por von Herrmann, deberían mantener la identidad textual con la edición de Klostermann, pero esto no es así. Desde la siguiente edición, también nuevamente de la editorial, como edición sin cambios, hasta la última, la decimonovena edición, de 2006, aún se desvía de la de Klostermann. Pero esto solo se puede determinar si esta edición se revisa junto a la de Klostermann para conocer los cambios. Mientras tanto, sabemos que la edición sin cambios significa una edición modificada de facto.

En una edición crítica de *Ser y tiempo,* todos los cambios y las adiciones en las diversas ediciones deben hacerse visibles y comprensibles. Y hoy es necesaria una de tipo crítico.

β. Klett-Cotta

Heidegger publicó casi todos sus escritos con tres editoriales: Max Niemeyer (desde 1927), Vittorio Klostermann (desde 1943) y Günther Neske (desde 1954). Aquí tenemos los textos que Heidegger publicó. Siempre tuvo mucho cuidado con sus publicaciones. Esta es la razón por la cual hay diferencias significativas entre, por ejemplo, las exposiciones de sus conferencias y las ya publicadas. Estas diferencias solo se pueden descubrir si se comparan los manuscritos con las publicaciones. Más adelante daré un ejemplo.

Heidegger hizo correcciones y, a veces, cambios en la segunda y posteriores ediciones. Sin embargo, él no los hizo visibles. Suelen ser pequeños cambios y errores tipográficos, pero a veces agrega o elimina

frases. La edición completa complica aún más las cosas, ya que aquí las correcciones y anotaciones que Heidegger hizo en sus copias privadas de sus escritos están integradas en el texto. En casi todos los casos, corresponde al lector encontrarlos comparando las diferentes versiones.

Uno de los objetivos importantes de la investigación contemporánea sobre Heidegger es hacer nuevas ediciones de los textos que hagan visibles todas las diferencias. Actualmente estoy editando un casete de cuatro volúmenes de los escritos de Heidegger publicados con la editorial Günther Neske, a excepción de los dos volúmenes de Nietzsche. El fundamento de «mi» edición es el texto de la primera edición que Heidegger mismo publicó. En el comentario se enumeran todos los cambios entre la primera y las posteriores y la Edición Completa. También incluí todas las correcciones que Heidegger hizo en sus copias privadas; todas las anotaciones (algunas quedaron fuera de la Edición Completa o se olvidaron), las referencias y materiales internos de la página (cartas y notas de Heidegger) que se encuentran en sus copias privadas. Esta edición es lo más crítica posible, aunque todavía necesitamos el permiso del nieto de Heidegger, Arnulf Heidegger, para publicarlo. Todos los textos estarán disponibles posteriormente como libros electrónicos y textos individuales. Por lo tanto, se podrá pedir solo «Construir, habitar, pensar» sin la necesidad de comprar el libro completo *Conferencias y artículos*.

Uno de los textos es «La vuelta». Formaba parte de la serie de conferencias que Heidegger presentó en Bremen en 1949 bajo el título «Einblick in das was ist» (Vistazo a eso que es). Esta conferencia fue publicada por Heidegger en 1962 en *La técnica y la vuelta*. Más tarde se publicó en el volumen 79 de la Edición Completa de una manera muy problemática. En su epílogo, la editora Petra Jaeger escribe:

> De la cuarta conferencia, «La vuelta», solo había una copia mecanografiada junto al manuscrito. La editora compiló el manuscrito y la transcripción mecanografiada, se corrigieron los errores menores de lectura. […] La cuarta conferencia «La vuelta», en la versión presentada aquí, es casi idéntica a la versión ya publicada en 1962 (*GA*, 79, 178).

Al comparar las dos ediciones de texto (edición de Neske / Edición Completa de Heidegger), el manuscrito y la transcripción mecanografiada,

resultó que existen numerosas variantes de texto entre las cuatro versiones. Para observar las diferencias, aludo a los números arábigos en superíndice como referencia a mi texto. Las variantes de texto se reproducen en el apéndice bajo los añadidos a «La vuelta». Un ejemplo es que Heidegger, en su manuscrito, usa tanto *Sein* (ser) como *Seyn* (ser mismo). En la versión publicada de 1962, Heidegger solo usa *Sein* (ser). Jaeger reintroduce la distinción en su edición: Edición final *(Ausgabe letzter Hand)*. De acuerdo con este principio editorial, debería haber seguido la versión de 1962, ya que esta es la última que hizo Heidegger.

b) La edición completa *(Gesamtausgabe)*

La Edición Completa de Heidegger es problemática en muchos aspectos. Theodore Kisiel, famoso erudito de Heidegger, escribió un artículo con el título «Edición Completa de Heidegger: un escándalo para la erudición internacional». Su historia es compleja y aún necesita ser escrita. Aquí abordaré tres temas: el origen de la edición, sus confusos principios editoriales y los *Cuadernos negros.*

El 10 de abril de 1970, Heidegger sufrió un derrame cerebral severo (no pudo hablar ni escribir durante seis meses) del que nunca se recuperó por completo. Según su hijo Hermann, el albacea de su patrimonio literario, Heidegger estuvo involucrado, desde 1973 hasta su muerte en 1976, en la concepción y el contenido de la Edición Completa. En vista de su condición física, esto parece poco probable. Es cierto que discutió la edición con von Herrmann y Walter Biemel. Si observamos más de cerca su participación, Heidegger planeó las dos primeras divisiones: I. Los escritos publicados y II. Los cursos de conferencias de Marburgo. De hecho, Hermann Heidegger y Friedrich-Wilhelm von Herrmann planearon las divisiones III y IV.

En su carta del 12 de marzo de 1971, Heidegger escribe a su editor Günther Neske lo siguiente:

> Gracias por la facturación y la transferencia. Mis cosas están pasando de moda lentamente, y las personas que escriben sobre filosofía lo que hacen es informar, ahora se trata de descubrir objetos que satisfagan rápidamente la necesidad de información, aumentando a diario las pesquisas informativas. Por esta razón y por las razones que

indirectamente derivan de la carta a su querida esposa, puse fin a la publicación.

«Puse fin a la publicación». Dos años más tarde, Heidegger aceptó una edición completa del trabajo de su vida. ¿Que pasó?

A Günther Neske se le ocurrió la idea de la Edición Completa. Su plan era convertirlo en un proyecto de los tres editores de Heidegger: Neske, Niemeyer y Klostermann. También quería crear para dos editores un puesto en la Universidad de Friburgo financiado por el Gobierno de Baden-Wurtemberg y un consejo editorial con Hans-Georg Gadamer y Otto Pöggeler. Uno de los editores habría sido Walter Biemel, quien trabajó en el Archivo Husserl en Lovaina y había editado volúmenes de la *Husserliana*. Heidegger se opuso a la idea de una Edición Completa cuando se le presentó. Su esposa Elfride, von Herrmann y Klostermann le pidieron a Hermann Heidegger que interviniera en su nombre. Se las arregló para obtener el consentimiento de su padre. En un momento, que fue crucial, Klostermann logró excluir a Niemeyer, a Neske y a Walter Biemel. Esta es la razón por la cual dentro de la Edición Completa no se pueden incluir volúmenes individuales que fueron publicados por Neske y Niemeyer. Si se desea obtener la versión de la Edición Completa de *Ser y tiempo* se debe comprar la primera división completa de 16 volúmenes. Los principios editoriales de la Edición Completa nunca se han hecho públicos. Hay una página con comentarios de Heidegger en la Edición Completa, como una edición de última mano, pero es insustancial. Solo señalaré algunos de los problemas más graves.

Se supone que la primera división recopilaría todos los escritos publicados por Heidegger. La nueva edición de estos textos debería incluir las anotaciones de Heidegger en sus copias privadas. Este no es siempre el caso y se debe incluir el principio editorial que se sigue para seleccionar qué anotaciones de Heidegger se han de tener en cuenta y cuáles no, pues no se trata de adivinarlo. Además, en los textos principales se realizan correcciones que no se hacen visibles. Ya discutimos los problemas con *Ser y tiempo* y la conferencia «La vuelta». El volumen 16, *Discursos y otros testimonios de un camino de vida,* es imposible. Hermann Heidegger decidió incluir muchos textos —no todos, como era de esperar—, discursos y cartas de la época del rectorado de Heidegger. Estos son casi todos los

textos inéditos que han salido a la luz en la división de los ya publicados. El segundo problema, y el más grave, es que los textos en la Edición Completa se publican sin ningún comentario. En este caso tiene consecuencias desastrosas. Hermann Heidegger, sin darse cuenta de lo que está haciendo, da el mismo valor al odioso llamamiento de Heidegger en el periódico estudiantil de Friburgo que a *Ser y tiempo*. La pregunta es: ¿qué tendría que haber hecho? Publicar dos volúmenes o más fuera de la Edición Completa: uno con los escritos de Heidegger con comentarios, y otro con ensayos interpretativos, más o menos como los volúmenes que hicimos en el *Heidegger-Jahrbuch* sobre Heidegger y el nacionalsocialismo.

La segunda división muestra la falta de una cuidadosa planificación y visualización de los materiales que se publicarían. En el «Epílogo» del volumen 29-30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* comprobamos que Heidegger no dio su curso de introducción a los estudios académicos en el semestre de verano de 1929. En el mismo año, las notas de un estudiante de ese curso se publicaron en Japón. La transcripción fue luego traducida al alemán e incluida en el volumen 28. Heidegger excluyó los primeros cursos de conferencias de Friburgo de la Edición Completa. Hermann Heidegger, más tarde, decidió incluirlos. Por eso se publican después de los cursos de conferencias de Marburgo. Todo ello muestra una falta de experiencia editorial y de planificación.

El problema más importante con la segunda división es la decisión de incorporar textos de las transcripciones de los estudiantes y las notas en el manuscrito de Heidegger sin decir cuál es cuál. Un buen ejemplo es el volumen 19: el curso de conferencias sobre los *Sofistas* de Platón, editado por Ingeborg Schüßler. Se lee como un texto cuidadosamente elaborado. Sin embargo, si alguien compara el texto publicado con el manuscrito se sorprenderá al ver que este último se compone principalmente de notas y no es un texto completo en absoluto. En su manuscrito del curso del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del tiempo,* Heidegger introdujo en el texto el vocabulario existencial que utilizó en *Ser y tiempo* mientras trabajaba en su obra maestra. En la versión publicada del curso no se encuentran rastros de esto. Aunque podría continuar, esto será suficiente por ahora.

La tercera división es menos problemática. Contiene los llamados «Tratados ser-históricos», como *Contribuciones a la filosofía*. Fritz, el

hermano de Heidegger, hizo una copia mecanografiada de la mayor parte de este material. Posteriormente, Heidegger los corrigió y los dejó en un estado casi publicable. Solo una breve observación: el tratado es una forma muy tradicional de escritura filosófica, y estos escritos son cualquier cosa menos eso.

En cuanto a la división cuatro, aquí encontramos los seminarios de Heidegger. El tamaño de algunos de estos volúmenes es asombroso. Afortunadamente, están los que contienen manuscritos y notas de Heidegger y, por separado, las notas y transcripciones de los estudiantes —a menudo en forma de un libro de seminario que contiene las presentaciones de los estudiantes en el seminario—. Si solo la división dos hubiera sido editada de esta manera… Que la Edición Completa solo debe contener los escritos de Heidegger y no de los estudiantes es un problema que solo mencionaré aquí. Claramente, es un cambio de principio editorial.

En esta división, los *Cuadernos negros* se publicaron supuestamente a petición del propio Heidegger. Ya sabemos que no planeó las divisiones tres y cuatro. En los primeros protocolos de la Edición Completa, Klostermann anuncia un proyecto de 70 volúmenes: división uno, 16 volúmenes; división dos, 40; división tres, 17 (deberían haber sido 13 como máximo). Esto alcanza ya un total de 75 volúmenes, dejándonos con solo cuatro o cinco para la división cuatro. Según Klostermann, Heidegger nunca tuvo la intención de publicar los *Cuadernos negros* en la Edición Completa. Y la evidencia citada anteriormente parece respaldar su afirmación. También es interesante el hecho de que Heidegger siempre se refiera a ellos como sus «Cuadernos» *(Notizbücher)* y no como «Cuadernos negros» *(Schwarze Hefte)*. Esto no cambia el contenido problemático de los Cuadernos, pero contradice la afirmación de que estos contienen el núcleo del pensamiento de Heidegger y son la clave para la interpretación de su filosofía.

c) Las publicaciones de cartas

Martin Heidegger es uno de los últimos grandes escritores de cartas de la historia de la filosofía. Escribió aproximadamente 10 000 en su vida. Si a esto le sumamos la gran cantidad de publicaciones y otros escritos —la Edición Completa contiene aproximadamente 100 volúmenes—, es difícil imaginar cómo encontró tiempo para hacer otras cosas además de escribir.

Durante su vida se publicaron varias cartas interesantes. Aquí presentaré un resumen de su correspondencia. Primero hablaré de sus cartas en general. La segunda sección está dedicada a las que se publicaron en vida del autor, con su permiso, y a correspondencias que se han publicado desde su muerte. En la tercera sección, veremos más de cerca la publicación planificada de casi todas sus cartas en *Martin Heidegger Briefausgabe* (la edición de cartas de Martin Heidegger).

Mantuvo correspondencia con muchos filósofos importantes (entre otros, Heinrich Rickert, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas, Max Scheler, Jean-Paul Sartre y Ernst Tugendhat), estudiosos de las humanidades (por ejemplo, Kurt Bauch, Beda Allemann y Emil Staiger), científicos (Werner Heisenberg y Carl Friedrich von Weizsäcker), psiquiatras (Medard Boss y Ludwig Binswanger) teólogos (Conrad Gröber, Karl Rahner y Johannes Baptist Lotz), autores y poetas (René Char, Paul Celan y Ernst y Friedrich Georg Jünger, por nombrar algunos) y artistas (por ejemplo, Eduardo Chillida, Bernhard Heiliger, Georges Braque, Otto Dix y Hans Kock). Muchas de las correspondencias y cartas de Heidegger son voluminosas. La más grande es la que mantuvo con su esposa Elfride; contiene más de 1 100 cartas y debemos tener en cuenta que varios cientos de ellas fueron destruidas; la más larga tiene más de 50 páginas manuscritas. Las cartas de Heidegger son importantes, ante todo, por su contenido biográfico y filosófico. A menudo el pensador presenta y aclara su pensamiento en ellas. También es muy crítico consigo mismo y su trabajo. Y, por supuesto, las cartas siempre muestran destellos del fondo o contexto de su pensamiento, que no se pueden encontrar en ningún otro lado. Sin exagerar, podemos afirmar que sus cartas son una adición importante a su trabajo y a los cursos de conferencias. Podríamos describir su correspondencia como un trabajo en sí mismo junto con la Edición Completa.

La importancia de sus cartas ha sido documentada gracias a las correspondencias publicadas. Son fuentes únicas e irremplazables para cualquier interpretación biográfica, histórica o filosófica de la vida y obra de Heidegger. La correspondencia mantenida con Karl Jaspers, por ejemplo, no solo sirve de gran ayuda para comprender la relación de Heidegger con la universidad y sus ideas de una reforma de la Universidad Humboldt, también tiene un valor incomparable para comprender la génesis

de su obra principal, *Ser y tiempo*. Su correspondencia con Karl Löwith es de gran valor para comprender el trabajo de Heidegger desde 1919 en adelante. Las correspondencias que mantuvo con Hannah Arendt, con Elisabeth Blochmann y con su esposa son de gran importancia para la investigación biográfica y filosófica. En ellas, Heidegger se muestra en su papel de mentor filosófico que no solo aclara su pensamiento, sino que también lo explica en su contexto filosófico y en el contexto histórico. Las cartas también contienen numerosas cuentas de sus viajes y contactos para los cuales no tenemos otras fuentes. Para el momento inmediatamente posterior al final de la Segunda Guerra Mundial, la correspondencia de Heidegger con Max Müller es de suma importancia; ofrece muchas revelaciones sobre el proceso de desnazificación de la política universitaria y del papel de Heidegger.

Este publicó o dio permiso para publicar cartas a lo largo de su vida. La más famosa de todas es sin duda su carta a Jean Beaufret, escrita a finales de 1946 y publicada en 1947 con el título «Brief über den Humanismus» («Carta sobre el humanismo»), en un pequeño volumen que también contenía su «Platons Lehre von der Wahrheit» («La doctrina de Platón acerca de la verdad»).[1] La carta de Heidegger era una respuesta a una carta que Beaufret le había escrito el 10 de noviembre de 1946.[2] En ella, Heidegger plasmaba una mirada retrospectiva de su camino de pensamiento desde *Ser y tiempo* hasta 1946 y se posicionaba en el debate filosófico de la época. Asimismo supone, en cierta medida, una respuesta al famoso ensayo de Jean-Paul Sartre *El existencialismo es un humanismo,* que se publicó anteriormente en París, en 1946. Otra carta importante es la de Heidegger a William J. Richardson, que fue publicada como un «prefacio» a su obra maestra *Heidegger*. *Through Phenomenology to Thought*.[3] Los comentarios de Heidegger sobre la interpretación que hace Richardson de su pensamiento ofrecen algunas ideas valiosas sobre el problema de «La vuelta» en el camino del pensamiento. Aunque este no es el lugar adecuado para echar un vistazo más de cerca al contenido de todas estas cartas, proporcionaré, en cambio, una lista completa de las que se publicaron con el permiso de Heidegger en vida del autor. Puede ser interesante observar que la última carta de esta lista es el último texto que escribió Heidegger.

En los últimos treinta años se han publicado correspondencias importantes. La más famosa es, por supuesto, la del intercambio de cartas

con su antigua amante Hannah Arendt. Estas publicaciones han documentado las diferentes etapas de la vida y el trabajo de Heidegger. Algunas de sus primeras cartas, que ofrecen información sobre el desarrollo filosófico del pensador en sus años de estudiante, fueron publicadas en la correspondencia que Heidegger mantuvo con Rickert. Para la década de 1920 y la génesis de *Ser y tiempo*, las que mantuvo con Karl Jaspers y Karl Löwith son de gran importancia. La relación de Heidegger con el nacionalsocialismo a finales de la década de 1930 y principios de 1940 se puede encontrar en su intercambio de cartas con Kurt Bauch. En su segunda carta a Bauch del 14 de marzo de 1933, por ejemplo, Heidegger escribe:

> En mi opinión, solo podemos tratar de evitar errores y hacer que las personas sean conscientes de la necesidad de una revolución total que no se pueda lograr solo con las llamadas medidas, sino solo con una aclaración y determinación de la voluntad y la misión de la generación joven: a este respecto, ya he presentado una propuesta en el comité. Si no queremos que nuestro programa platónico se quede en nada, primero debemos saber qué está planeando el gobierno.[4]

De este pasaje podemos captar varias cosas: 1) antes de que Heidegger se convirtiera en rector de la Universidad de Friburgo el 21 de abril de 1933, ya había formulado un programa para una reforma de la Universidad Humboldt. Según la correspondencia habida entre Heidegger y Jaspers, sabemos que la necesidad de una reforma universitaria fue uno de los temas principales de sus discusiones en Heidelberg a principios de la década de 1930; 2) intentaba activamente promover esta propuesta no solo entre los otros profesores, sino también en el Ministerio de Educación, tanto en Karlsruhe como en Berlín; 3) el programa de reforma de Heidegger se inspiraba en la filosofía platónica. Una pequeña cita de una carta como la anterior ya muestra que la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo y sus ideas de reforma universitaria, que intentó poner en práctica como rector en 1933, no pueden separarse de su pensamiento. A finales de la década de 1930, considera el nacionalsocialismo como la forma más extrema y terrible de nihilismo, y a Hitler y su camarilla como los peores criminales de la historia.

La *Martin Heidegger Briefausgabe* (La edición de las cartas de Martin Heidegger) será publicada por la editorial Karl Alber y editada por Alfred Denker y Holger Zaborowski. Su objetivo es publicar las correspondencias que Heidegger mantuvo con filósofos, científicos, artistas, escritores y otras personalidades, así como su correspondencia privada e institucional con universidades, ministerios, editoriales y academias. La serie se divide en tres partes: I. Correspondencia privada; II. Correspondencia científica; y III. Correspondencia con instituciones y editoriales. Se planean aproximadamente 45 volúmenes.

Biografía

Heidegger dijo una vez que todo lo que necesitamos saber sobre la vida de Aristóteles es que nació, trabajó y murió. Esta no es una declaración muy alentadora para alguien que ha estado trabajando en una biografía de Heidegger durante más de veinte años. Sería un volumen muy reducido: este nació el 26 de septiembre de 1889, trabajó desde 1911 hasta, básicamente, 1966 y murió el 26 de mayo de 1976 en Friburgo. Pero no todo es verdad porque lo diga Heidegger ni todo lo que dice este es verdad. Como dije en la introducción, la filosofía de Heidegger es una hermenéutica de la facticidad. En la existencia humana, que solo podemos revelar en su facticidad concreta, trata de descubrir las estructuras fundamentales de su ejecución. De ahí que su forma de pensar sea tan especial y tan emocionante, y que su vida y su trabajo estén inseparablemente vinculados. La estructura existencial del *Dasein* (del alemán, *existenzial*) es la condición de posibilidad de la existencia existencial (del alemán, *existenziell*) del *Dasein*. En otras palabras, Heidegger solo puede revelar la estructura existencial de su propia existencia. Aquí queda claro por qué la biografía puede ser una herramienta de investigación necesaria. Algunos ejemplos simples serán suficiente en este contexto.

La vida y el pensamiento de Heidegger fueron determinados por la Primera Guerra Mundial, la República de Weimar, el surgimiento del nacionalsocialismo y la Segunda Guerra Mundial. El camino del pensamiento de Heidegger solo es comprensible en este contexto. Los eventos históricos siempre aparecen en sus escritos y cursos de conferencias. El pensamiento de Heidegger es, por lo tanto, un reflejo de los

libros que estudió, de los cursos de conferencias y seminarios a los que asistió como estudiante, de su interacción con sus estudiantes y de las conversaciones con colegas, científicos y artistas. Para obtener una descripción fiable de esta red, es necesario contar con una biografía fiable. Para ser más específicos, la mayoría de las biografías de filósofos son una combinación de una descripción de su vida y una interpretación de su filosofía. El equilibrio entre estos dos factores depende de los lectores. Demasiada filosofía hace que una biografía sea ilegible; demasiados datos biográficos hacen que una biografía no sea interesante. En el caso de Heidegger, es posible entrelazar ambos elementos. Se puede mostrar cómo su vida afectó a su pensamiento y cómo su filosofía moldeó su vida. La filosofía era lo más importante para él y sacrificó todo y a todos para seguir su camino de pensamiento. Como toda buena filosofía, es erótica; de ahí la importancia del eros en su vida.

Cronología

En general, podríamos decir que el orden cronológico de los escritos de un filósofo es una herramienta hermenéutica importante para comprender el desarrollo de su pensamiento. Aquí solo quiero echar un vistazo más de cerca al volumen 60 de la edición recopilatoria *Fenomenología de la vida religiosa*. Todos los escritos de este volumen son de una fase crucial en el desarrollo intelectual de Heidegger. En 1918 trató de cerca a Husserl y aprendió de él cómo hacer fenomenología. También se aprecian rastros de la lucha religiosa de Heidegger desde 1916 en adelante. Hay dos cosas muy importantes: Heidegger está convencido de que el método de la fenomenología solo puede entenderse a través de descripciones fenomenológicas concretas de los fenómenos. Solo haciendo fenomenología podemos aprender qué es. Pero, al mismo tiempo, la fenomenología no es un método, es la filosofía misma. Esto significa que la filosofía, tal como Heidegger la entiende, solo es posible como fenomenología y es una forma de vivir nuestra vida. La filosofía debería hacer justicia a la historicidad fundamental del ser humano. Debería aclarar su propia situación hermenéutica a través de la destrucción de una tradición y, simultáneamente, aclarar la situación hermenéutica de esa tradición a través de la destrucción del presente. En otras palabras, en fenomenología y

filosofía estamos cada vez más cerca de la verdad, pero nunca podemos tocarla. De este modo, reflejan la finitud de la existencia humana. Como profesor, Heidegger quiere explicar a sus alumnos cuál es el método de la fenomenología, tanto a través de observaciones preparatorias abstractas sobre cómo hacer fenomenología, como a través de ejemplos concretos de cómo hacer fenomenología. Hay un parecido obvio con la natación: antes de tirar a los niños a la piscina, tratamos de explicarles qué es nadar y cómo se hace. En segundo lugar, podemos hacer énfasis en figuras fundamentales de la historia del cristianismo. Heidegger está buscando experiencias vividas inmediatas de lo divino y lo santo. En tercer lugar, desde su lucha religiosa, podemos esperar encontrar su apropiación del protestantismo y los rastros de su lectura de la teología protestante. El volumen 60 contiene los cursos de conferencias de Heidegger *Introducción a la fenomenología de la religión*, del semestre de invierno de 1920-1921, y *Agustín y el neoplatonismo,* del semestre de verano de 1921. También incluye el curso proyectado, pero no realizado, sobre *Los fundamentos filosóficos del misticismo medieval* del semestre de invierno de 1918-1919. Sin embargo, al leer la primera parte debemos tener en cuenta que el texto se basa en las transcripciones de los estudiantes y no en un manuscrito de Heidegger. Las propias notas y borradores de este se publican en el apéndice del curso. Si queremos estudiar el movimiento interno del pensamiento de Heidegger y el desarrollo de su fenomenología de la religión, debemos comenzar con la tercera parte. Los fragmentos recogidos en esta plantean algunos problemas: hay fragmentos de la misma carpeta que no se publicaron en el volumen y no todos pertenecen a los preparativos del curso planeado sobre misticismo. De hecho, encontramos algunas huellas de la charla de Heidegger acerca del segundo discurso de Friedrich Schleiermacher sobre religión en 1917, mencionado por su amigo y estudiante más antiguo Heinrich Ochsner en una carta. En mi *Diccionario histórico de filosofía de Heidegger (Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy),* feché los fragmentos publicados con mayor precisión. Otra información importante la proporciona uno de los editores en su «Epílogo». Heidegger tituló su colección de fragmentos para su curso sobre misticismo medieval *Fenomenología de la conciencia religiosa*. Más tarde, mientras preparaba su curso sobre fenomenología de la religión para el semestre de invierno de 1920-1921, tachó «conciencia» y la reemplazó por «vida». Podemos sacar

dos conclusiones de este cambio: 1) Heidegger desarrolló originalmente su fenomenología de la religión desde un punto de vista husserliano. Todos los fenómenos son fenómenos de conciencia. En otras palabras, Heidegger aún compartía la suposición de Husserl de que toda la realidad se basa en la conciencia. Lo que hace que una fenomenología de la conciencia religiosa sea tan difícil es el hecho de que la conciencia religiosa es pre-teórica. ¿Cómo podemos acceder a la experiencia vivida pre-teórica e inmediata de lo divino y de lo santo al margen de su vivencia *(entleben)*? Este problema fundamental también explica por qué las preguntas y los problemas metodológicos desempeñan un papel tan dominante en la fenomenología de la religión de Heidegger; y 2) al reemplazar «conciencia» por «vida», Heidegger se distancia de Husserl. Mientras desarrollaba su propio método fenomenológico, llegó a la idea de que la conciencia no es el fenómeno fundamental que Husserl descubrió que era.

Doxografía

En esta cuarta y última parte discutiré las posibilidades de una nueva investigación de Heidegger. Como sabemos, dos eventos destruyeron casi por completo la investigación de Heidegger en Alemania: el nombramiento de Günter Figal para ocupar una cátedra en la Universidad de Friburgo y la publicación, cuidadosamente planificada, de los primeros tres volúmenes de los *Cuadernos negros* y la publicación del libro de Peter Trawny *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Solo una observación por ahora: la conspiración judía mundial no se puede encontrar en los *Cuadernos negros*. La Universidad de Friburgo ha tenido una de las principales cátedras de filosofía en Alemania desde finales del siglo XIX y ha atraído a estudiantes de todo el mundo. Wilhelm Windelband y su sucesor Heinrich Rickert fundaron y desarrollaron la escuela neokantiana del suroeste de Alemania. Cuando Rickert se mudó a Heidelberg, Husserl lo sucedió e introdujo la fenomenología. A partir de 1900, Heidegger fue su asistente. Atrajeron a estudiantes de toda Europa y Japón. Desde 1928 hasta 1945 Heidegger fue profesor en la Universidad de Friburgo. Después de su retiro, el Departamento de Filosofía estuvo dominado por sus estudiantes (Fink, Müller, Szilasi, von Herrmann, Marten, Guzzoni) hasta el nombramiento de Figal. Friburgo fue un centro de investigación

internacional para cualquier persona interesada en la fenomenología en general y por el pensamiento de Heidegger en particular. Hoy no queda nada.

El escándalo causado por la política de publicación de Klostermann y de Trawny hizo el resto. Se ha vuelto extremadamente difícil encontrar fondos públicos para la investigación de Heidegger. Ya casi no se le enseña y hacer un doctorado en Alemania sobre Heidegger resulta problemático. Cuando todo se desmorona tienes la oportunidad de reconstruir, y eso es algo en lo que he estado trabajando durante quince años.

En mi opinión, hay cuatro condiciones de posibilidad que deben cumplirse para que la investigación contemporánea sobre Heidegger sea exitosa y fructífera:

1. Red internacional de investigación:

a. Centros de investigación: Martin-Heidegger-Archiv, Messkirch (Alemania), Archivo Heidegger (Sevilla), Heidegger-Archiv, Vallendar (Alemania).

b. Cooperación con universidades.

c. Red digital.

2. Fuentes nuevas y fiables para la investigación:

a. Nuevas ediciones de las obras, cartas y patrimonio literario de Heidegger.

b. Traducciones fiables.

c. Trabajo editorial: cómo leer la letra de Heidegger y cómo editar manuscritos.

d. Escuelas de verano.

e. Cursos introductorios sobre el pensamiento de Heidegger en alemán.

3. Programas de intercambio para estudiantes de grado, de doctorado, investigadores posdoctorales y profesores.

4. Posibilidades de publicación de nuevas investigaciones:

a. *Heidegger-Jahrbuch.*

b. *Anuario Heidegger.*

c. *Differenz* (Revista internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas).

Como dijo Hölderlin: «Allí donde está el peligro, crece también lo salvífico». Hoy en día hay una crisis en la investigación sobre Heidegger, pero esta crisis también nos da la posibilidad de comenzar de nuevo y construir una red internacional. Así que dejaré un pensamiento final, algo que en la vida académica moderna a menudo se olvida: filosofar juntos es la forma más elevada de amistad y de libertad. Así pues, estudiar a Heidegger no solo implica aprender sobre su pensamiento, sino también amistad y llegar a ser mejores personas.

APÉNDICE 1: Los fragmentos de Heidegger en el volumen 60 de la edición completa ordenados cronológicamente

1917

Über das Wesen der Religion, en GA, 60, 319-322.
Das religiöse Apriori, en GA, 60, 312-315.
Irrationalität bei Meister Eckhart, en GA, 60, 315-318.
Religiöse Phänomene, en GA, 60, 312.
Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion, en GA, 60, 322-324.

1918

Zu: den *Sermones Bernardi in canticum canticorum* (Serm. III), en GA, 60, 334-336.
Zu: Theresia von Jesu. *Die Seelenburg*, en GA, 60, 336-337.
Zu: Adolf Reinach. *Das Absolute*, en GA, 60, 324-327.
Das Heilige, en GA, 60, 332-334.
Glaube, en GA, 60, 329.
Hegels ursprüngliche, früheste Stellung zur Religion - und Konsequenzen, en GA, 60, 328.
Zu: Schleiermacher, *Der christliche Glaube - und Religionsphänomenologie überhaupt*, en GA, 60, 330-332.
Probleme, en GA, 60, 328.

1919

Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, en GA, 60, 303-306.
Mystik im Mittelalter, en GA, 60, 306-307.

Mystik (Direktiven), en GA, 60, 308.
Aufbau (Ansätze), en GA, 60, 309.
Glaube und Wissen, en GA, 60, 310.
Irrationalismus, en GA, 60, 311.
Historische Vorgegebenheit und Wesensfindung, en GA, 60, 311-312.
Frömmigkeit und Glaube, en GA, 60, 329-330.

APÉNDICE 2: Correspondencias publicadas

ARENDT, H. y HEIDEGGER, M., *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse,* Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1998 (la segunda edición contiene una carta más de Arendt).

BULTMANN, R. y HEIDEGGER, M., *Briefwechsel 1925-1975,* Fráncfort del Meno/Tubinga, Vittorio Klostermann/JCB Mohr Verlag, 2009.

HEIDEGGER, M. y BAUCH, K., «Briefwechsel 1932-1975», en *Martin-Heidegger-Briefausgabe* II.1, Friburgo/Múnich, Karl Alber Verlag, 2011.

— y BLOCHMANN, E., *Briefwechsel 1918-1969,* Marbach am Neckar, Deutsches Literaturarchiv, 1989.

— y BODMERSHOF, I. von, *Briefwechsel 1959-1976,* Stuttgart, Klett-Cotta, 2000.

— y FICKER, L. von, *Briefwechsel 1952-1967,* Stuttgart, Klett-Cotta, 2004.

— y HUSSERL, E., *Briefwechsel 1916-1933, Heidegger-Jahrbuch* 6 (2012), pp. 9-39.

— y JASPERS, K., *Briefwechsel 1920-1963,* Fráncfort del Meno/Múnich, Vittorio Klostermann/Piper, 1990.

— y KÄSTNER, E., *Briefwechsel 1953-1974,* Fráncfort del Meno, Insel Verlag, 1986.

— y LÖWITH, K., «Briefwechsel 1919-1973», en *Martin-Heidegger-Briefausgabe* II.2, Friburgo/Múnich, Karl Alber Verlag, 2016.

— y RICKERT, H., *Briefe 1912-1933,* Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2002.

— y STAIGER, E., «Briefwechsel (34 Briefe), en W. von Wögerbauer (ed), *Geschichte der Germanistik* 25/26 (2004), 34 pp.

— y WELTE, B., *Briefe und Begegnungen,* Stuttgart, Klett-Cotta, 2003.

—, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente,* Friburgo/Múnich, Karl Alber Verlag, 2003.

—, «Briefwechsel mit den Eltern und Briefe an die Schwester», en *Martin-Heidegger-Briefausgabe* I.1, Friburgo/Múnich, Karl Alber Verlag, 2013.
«Heideggers Briefwechsel mit Max Kommerell« (selección), en M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen: 1919-1944*, Friburgo, Olten, 1967.
«Heideggers Briefwechsel mit Paul Häberlin», en P. Häberlin y L. Binswanger, *Briefwechsel 1908-1960*, Basel, Schwabe, 1997.
«Heideggers Briefwechsel mit Medard Boss» (selección), en M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1994.
JÜNGER, E. y HEIDEGGER, M., *Briefe 1949-1975*, Fráncort del Meno/Stuttgart, Vittorio Klostermann/Klett-Cotta, 2008.

APÉNDICE 3: Cartas publicadas en vida de Heidegger

Carta a Max Kommerell, en M. KOMMERELL, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, Friburgo, 1967, pp. 404-405.

«A un verso de Mörike. Una correspondencia con Martin Heidegger de Emil Staiger», *Trivium* 9, Zúrich, 1954; reimpresa en HEIDEGGER, M., *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe* 13, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 93-109.

Carta de Martin Heidegger a *Einführung in die Metaphysik*, *Die Zeit* 8/39 (15 de septiembre de 1953); reimpresa en HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, *Gesamtausgabe* 40, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 232-233.

Carta de abril de 1962 a William J. Richardson, SJ, publicada como prefacio en su *Heidegger*. *Through Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963, vii-xxiii.

Carta a Takehiko Kojima del 5 de julio 1963, en LARESE, D. (ed.), *Begegnung*. *Zeitschrift für Literatur, bildende Kunst, Musik und Wissenschaft* 1 (1965), pp. 2-7.

Carta del 11 de marzo de 1964 escrita para una discusión en Drew University, Madison (EE.UU.) del 9 de abril al 11 de abril de 1964. «Einige Hinweise auf Hauptgeschichtspunkte für das theologische Gespräch über, Das Problem eines nicht-objek-tivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie», publicado por primera vez en

traducción al francés en *Archives de Philosophie* 32 (1969), pp. 396-416; reimpresa en HEIDEGGER, M., *Wegmarken, Gesamtausgabe* 9, Fráncfort del Meno, 1976, pp. 68-78.

Carta del lector al editor en jefe de *Spiegel* del 22 de febrero de 1966, *Der Spiegel* 20/7, p. 7; febrero de 1966, pp. 110-112; n.º 11/7, marzo de 1966, p. 12; reimpresa en HEIDEGGER, M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe* 16, Fráncfort del Meno, 2000, p. 639.

Carta a Arthur H. Schrynemakers del 20 de septiembre de 1966 como saludo al simposio sobre la filosofía de Heidegger a Dusquesne University, Pittsburgh, 15-16 de octubre de 1966, en SALLIS, J., (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking,* Pittsburgh, 1970; reimpresa en *Gesamtausgabe,* vol. 16, pp. 650-651.

Carta a Manfred S. Frings del 20 de octubre de 1966 como saludo al Heidegger-Simposo en Chicago, 11-12 de noviembre de 1966, en: FRINGS, M. (ed.), *Heidegger and the Quest for Truth,* Chicago, 1968; reimpresa en *Gesamtausgabe,* vol. 16, pp. 684-686.

Carta a François Bondy del 29 de enero de 1968, reimpresa en *Critique. Revue Générale des Publications Françaises et Étrangers* 24 (1968).

Carta a Roger Munier del 31 julio de 1969, en «Qu'est-ce que la métaphysique?», *Le Nouveau Commerce* 14, verano-otoño de 1969, pp. 55-56; reimpresa en HEIDEGGER, M., *Seminare, Gesamtausgabe,* vol. 15, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 414-416.

Carta a Albert Borgmann del 29 de octubre de 1969 como saludo y agradecimiento a los participantes de la Conferencia de Heidegger en Honolulu, Hawái, 17-21 de noviembre de 1969, en *Philosophy East and West* 20 (1970); reimpresa en *Gesamtausgabe,* vol. 16, pp. 721-722.

Carta a Jan Aler de noviembre de 1970, en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 18 (1973); reimpresa en *Gesamtausgabe,* vol. 16, pp. 723-724.

Carta a Henri Mongis del 7 de junio de 1972, en MONGIS, H., *Heidegger et la Critique de la Notion de Valeur,* La Haya, 1976, vi-xi; reimpresa en *Gesamtausgabe,* vol. 16, pp. 727-729.

Saludo al Simposio en Beirut en noviembre de 1974, en *Extasis. Cahiers de philosophie et de littérature* 8, Beirut, 1981; reimpresa en *Gesamtausgabe,* vol. 16, pp. 742-743.

Carta del 19 de noviembre de 1974 como felicitación a la publicación del

volumen 500 de la revista *Risô*, en *Risô* 500, enero de 1975; reimpressa en *Gesamtausgabe*, vol. 16, pp. 744-745.

Saludo a Bernhard Welte y su ciudad natal Messkirch a finales de mayo de 1976, en *Stadt Messkirch - Ehrenbürgerfeier Professor Dr. Bernhard Welte*, Messkirch, 1978; reimpreso en *Gesamtausgabe*, vol. 13, p. 243.

---

[1] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit/Brief über den Humanismus*, Berna, Verlag Francke, 1947.

[2] Esta carta fue publicada en la edición neerlandesa de «Brief über den Humanismus». Este volumen contiene tanto la versión original en francés como la traducción al neerlandés (M. Heidegger, *Over het humanisme*, Budel, Uitgeverij Damon, 2005, pp. 9-15).

[3] William J. Richardson, SJ, *Heidegger*. *Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1963.

[4] M. Heidegger y K. Bauch, *Briefwechsel 1932-1975*, edición y comentario de Almuth Heidegger, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 2010, p. 14.

Reseñas

Xolocotzi, A. (2018)
Heidegger. Lenguaje y escritura,
Ciudad de México, Fontamara, 160 pp.

Jorge Enrique Pulido Blanco • Pontificia Universidad Católica de Chile/Universidad Complutense de Madrid

En su libro, Ángel Xolocotzi ha logrado equilibrar tres aspectos medulares para acometer el tema que sugiere el título *Heidegger*. *Lenguaje y escritura*. Por una parte, el autor —investigador con un amplio bagaje en los estudios fenomenológicos, hermenéuticos y heideggerianos en el mundo hispanohablante— recupera y expone con claridad el rol desempeñado por los conceptos de «lenguaje» y «escritura» en la obra de Heidegger desde los primeros cursos friburgueses hasta los *Cuadernos negros*, de reciente publicación. En este trabajo, Xolocotzi no se aboca a una exégesis pormenorizada de los testimonios literarios que se pueden rastrear a lo largo de más de treinta años del camino intelectual heideggeriano. Por el contrario, reconstruye el tema con un hilo conductor propio que, en ciertos momentos especialmente importantes (capítulos 2, 3 y 7), se deja sentir con más intensidad. Este es el segundo factor destacable de su acercamiento. En efecto, si bien el tema del lenguaje fue tratado prolijamente por parte de Heidegger, no así ocurrió con el de la escritura y el de la eventual relación entre lenguaje, oralidad y escritura. En razón de lo anterior, el filósofo mexicano propone avances que continúan la estela de sentido de ciertas tesis heideggerianas aportando una actualización de las mismas. Finalmente, el sector histórico-biográfico también es visitado por Xolocotzi en esta oportunidad. En varios de sus estudios más conocidos (como, por ejemplo, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, de 2004, o *Una crónica de* Ser y tiempo, de 2011) el autor se vale de legados, epistolarios, entrevistas y testimonios directos para desocultar la historia detrás de la escritura heideggeriana. Y esto comprende la toma de

posición de Heidegger ante la escritura filosófica, ante las publicaciones y ante su propia obra, durante los años azarosos de la Segunda Guerra Mundial.

Heidegger. Lenguaje y escritura, publicado en Ciudad de México en 2018, se divide en dos partes, compuestas por cuatro capítulos cada una. La primera de estas versa sobre el lenguaje y se inicia poniendo de manifiesto el terreno fenomenológico-husserliano en el que Heidegger acuña su concepción. El paralelismo Husserl-Heidegger permite observar que la «*síntesis fenomenológica* entre el darse de la cosa, su aprehensión y el lenguaje» (p. 43), aunque tiene en los dos autores una base fenomenológica común, se diferencia, empero, en que para Heidegger es la intuición hermenéutica, y no la tendencia tradicional hacia la percepción sensible, la que marca la pauta en su idea del lenguaje. Tal enfoque, que proviene de la temprana lección *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), tiene un desarrollo pormenorizado en *Ser y tiempo,* obra a la cual recurre el autor mexicano para adelantar su interpretación.

En la analítica existencial, Heidegger desglosa el fenómeno unitario de ser-en-el-mundo en tres facetas que darán pie a los modos en los que se articulará su concepto de «lenguaje». Según Xolocotzi, «al estar fuera de sí extático corresponde *un hablar que calla,* al estar fuera de sí horizontal corresponde *un hablar que dice* y al estar fuera de sí coexistente corresponde un *escuchar que oye*» (p. 55, en cursiva en el original). En estos tres modos del lenguaje, Heidegger destaca la comprensibilidad previa y articulada que, al retraerse sin llamar la atención, permite que las cosas sean significadas. En el lenguaje es interpretada la apertura previa del comprender afectivo. Con bastante sagacidad, Xolocotzi sabe observar aquí un problema o, al menos, un cuestionamiento, a la fenomenología heideggeriana: se trata del interrogante por la manera en la que se lleva a cabo tal interpretación y, antes que nada, si en el lenguaje puede ser interpretado lo ya abierto mediante la comprensión afectiva de posibilidades templadas. De este modo, el autor deja entrever que una autocomprensión del uso que hacemos del lenguaje en clave de diferencia ontológica (entre la cosa, el comprender afectivo que abre y el lenguaje mismo como lo interpretado de la apretura), se erige como la vía regia para salir equilibradamente del dilema. El uso del lenguaje debe ponerse en guardia frente a sí mismo.

En esta empresa, el decir filosófico y el decir poético son las aproximaciones al lenguaje en las que lo anterior se ensaya de manera literaria. El libro que aquí presentamos (publicado por Fontamara), hace acopio de este tópico al final de la primera parte. De la mano de Heidegger, Xolocotzi denuncia la primacía del *lógos apophantikós* en buena parte de la tradición filosófica. Esto significa que tal tradición hace hincapié en la capacidad enunciativa del lenguaje de cara a lo que está presente, a lo que es constatable, a lo que es o verdadero o falso. Para el autor mexicano, en *Ser y tiempo* la tematización de los presupuestos histórico-filosóficos de la época contemporánea, al mismo tiempo que la interpretación del útil apuntando a la totalidad respeccional *(Bewandtnisganzheit),* tienen el sentido de hacer frente a la prioridad del lenguaje apofántico. Tanto es así que en la obra mencionada el lenguaje como comunicación de lo útil aparece como una alternativa. No obstante, Xolocotzi considera que estas premisas lo habilitan para avanzar en una dirección complementaria al planteamiento heideggeriano, a saber: «si somos coherentes con lo que hemos señalado hasta aquí, y esto es, que hay modos de pensar el lenguaje a partir de los modos de ser, entonces podría haber un modo de ser del lenguaje que corresponda al *Dasein* existente» (p. 66). El tercer nivel ontológico del lenguaje, indisoluble del *Dasein,* es el decir poético.

Este concepto desempleña en la obra tardía de Heidegger un rol más que importante. Tanto es así que el filósofo alemán llega a afirmar, en palabras que recuerda Xolocotzi, que «poesía, propiamente dicha, no es nunca meramente un modo más elevado del habla cotidiana. Al contrario, *es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna*» (p. 69, en cursiva en el original). El decir poético, pues, no se presenta aquí solamente como alternativa en la que es interpretada la apertura, sino como el modo principal, aunque desgastado por el uso como la moneda nietzscheana, de la interpretación. El acercamiento al lenguaje a través de la poesía se caracteriza por un intento de mostrar la palabra como palabra, algo a lo cual el lenguaje parece rehusar. En este punto se propicia un empalme entre poesía y filosofía. La aproximación filosófica al lenguaje también busca tematizar algo que rehúsa aparecer, una suerte de «negatividad», vale decir, el horizonte que permite aprehender lo que viene al caso, el ámbito previo

abierto en el comprender afectivo que hace posible nombrar el mundo cotidiano.

La segunda parte de *Heidegger. Lenguaje y escritura*, libro de 148 páginas, se ocupa de la escritura. El enfoque histórico-biográfico aplicado aquí por Xolocotzi permite advertir una profunda tensión en la relación de Heidegger con el escribir. Por un lado, el filósofo alemán dedicó esporádicas reflexiones en lecciones, manuscritos y cartas al tema de la escritura filosófica. Por otro lado, en la línea de Kant y Nietzsche, consideraba que la humanidad debería esperar un siglo para ver la publicación de sus obras, pues no se encontraba preparada para comprenderlas. Finalmente, desde el principio de su actividad docente, y con especial tenacidad durante los años más hostiles de la Segunda Guerra Mundial, mostró un profundo celo por sus manuscritos y por la conservación de su legado.

Dentro de este apartado, es de gran importancia la participación de Fritz Heidegger en la transcripción y el cuidado de los manuscritos. El fragmento de una carta del año 1943 así lo testimonia: «He leído tus transcripciones («Inicio» y «Evento») en las horas de la noche. Fue un estímulo directo que en ello se perdió completamente el hecho de que yo mismo lo haya escrito» (p. 109). En esta carta, Heidegger no solo reconoce el esmero de su hermano en el trabajo editorial, sino que, además, es consciente de un momento determinante de la experiencia de la lectura: el evanecerse del autor. También ahí, sobre la experiencia de escribir, anota Heidegger: «Aquí imperan leyes que para el producir y hacer no tienen ninguna validez» *(ibid.)*. Las últimas páginas del libro versarán sobre este tópico.

En la lógica de la pregunta por el tercer nivel ontológico del lenguaje (recordemos: a diferencia del apofántico y del respeccional, este se vincula indisolublemente con el *Dasein*), Xolocotzi tematizará el estilo heideggeriano y lo siniestro o aterrador *(unheimlich)* de su experiencia como escritor. Para empezar, resalta la centralidad de las explicaciones formales a la hora de abordar fenómenos ontológicos. Según leemos en *Heidegger. Lenguaje y escritura*, esto se puede interpretar en términos de «formas de ser» o, como dice el autor, de «comportamientos» del *Dasein* (p. 116). El estilo (formal) es una forma de ser o de comportarse, en otras palabras, el modo de aparición del *Dasein* que se aproxima al lenguaje a través de la escritura. El filósofo mexicano asevera que «el estilo no es

entonces un asunto secundario, sino aquello que expresa como tal la forma del decir y escribir del ente que tematiza y que nombramos “autor”» (p. 117). Así pues, el estilo se localiza en la dimensión del modo de ser mediante el cual aparece el ente que escribe. El estilo, que no es como tal algo dicho, cohabita en lo escrito junto con lo dicho; ambos constituyen la escritura.

Heidegger autointerpretó su experiencia como escritor en términos de arrebato, «una especie de locura» que por momentos lo asaltaba, una experiencia siniestra o aterradora que cimbraba por doquier su concepción filosófica (p. 121). Las páginas del libro de Ángel Xolocotzi transmiten al lector estas vibraciones características de la lectura y de la escritura filosóficas.

Fried, G. y Polt, R. (2018)
After Heidegger?, New Heidegger Research,
Londres, Rowland & Littlefield International, 374 pp.

Gabriel Henrique Dietrich • Universidade Federal de Santa Maria (Brasil)

Ainda que as obras completas de Martin Heidegger não tenham sido publicadas integralmente, atualmente as edições da *Gesamtausgabe* englobam mais de 15 milhões de palavras reunidas em mais de 100 volumes (2018, p. 41). Diante deste vasto *corpus* é razoável pensar que estejamos em condições de assumir uma postura interpretativa que permita destacar e avaliar o impacto desta obra, seja considerando-a regressivamente em relação à história da filosofia, seja considerando-a progressivamente em seus problemas, questões e compromissos metodológicos que virtualmente incidem sobre a reflexão filosófica da atualidade.

É com este espírito interpretativo que Gregory Fried e Richard Polt editaram a coletânea de artigos *After Heidegger?*, recentemente publicada na série *New Heidegger Research*. A premissa que sustenta e mobiliza este espírito é a de que o pensamento de Heidegger ainda é filosoficamente provocativo e estimulante. Como o ponto de interrogação do título sugere, esta premissa não se traduz em um mero reconhecimento do caráter atual, estimulante e provocativo da obra de Heidegger, mas em assumir uma

atitude que explore criticamente este pensamento nas mais variadas direções. É exatamente esta atitude que é assumida por cada um dos autores e autoras dos 33 breves e densos artigos que compõem o livro, dispostos em sete capítulos organizados a partir de diferentes categorias: 1) visões gerais, 2) depois dos cadernos negros, 3) ética e política, 4) vida e existência, 5) fenomenologia e ontologia, 6) pensando com o Heidegger tardio e 7) abertura para outros. Considerando a quantidade significativa de artigos, bem como sua complexidade e profundidade, nesta resenha será possível apenas apresentar as linhas gerais que demarcam o horizonte interrogativo de cada capítulo, destacando pontualmente apenas alguns artigos.

No primeiro capítulo, *Visões Gerais*, a pergunta que estabelece o horizonte no interior do qual os artigos de Drew Hyland, Gregory Fried, Daniel Dahlstrom, Peter Gordon e Thomas Sheehan se movem é a pergunta pelos problemas e ideias chave da obra de Heidegger como um todo. Bastante apropriadamente e como que demarcando a tônica da coletânea em sua integralidade, Hyland a inaugura destacando a centralidade da questão para o pensamento de Heidegger, bem como sua ênfase no ato de fala do questionar. Como consequência desta centralidade e ênfase, o pensamento de Heidegger caracteriza-se por valorizar e aprofundar o questionamento enquanto tal: muito mais do que o fechamento em uma resposta *(answer)*, o pensamento de Heidegger procura respostas *(responses)* no sentido de nutrir uma atitude responsiva diante de questões que não apenas permanecem abertas, mas que se valorizam em profundidade e nuances de sentido (2018, p. 4). Em consonância com esta atitude interrogativa, Thomas Sheehan denuncia o que considera ser uma situação escandalosa para os estudos de Heidegger, a saber, que não haja acordo quanto ao que propriamente constitui o núcleo substancial de seu pensamento, e coloca a questão sobre o que viria antes do legado, qual seria o ponto de partida e que estaria na base da obra como um todo (2018, p. 55). Deste modo, apresenta o pensamento de Heidegger através de 12 tópicos (partindo do conceito de existência como *ek-sistência* e abarcando os conceitos de temporalidade e de *Ereignis*) nos quais, como em outros de seus trabalhos, a questão do ser é abordada como a questão que visa tematizar as condições de possibilidade do sentido e da experiência significativa, cujo marco metodológico do início ao fim é fenomenológico.

No segundo capítulo, os *Cadernos negros* são o foco de interpelação de Donatella di Cesare, Peter Trawny, Julia Ireland e Babette Babich, cuja orientação interrogativa é fornecida pela pergunta acerca do impacto destes manuscritos não apenas internamente e em relação à obra de Heidegger, mas também em relação à sua posição junto à história da filosofia, e a nós mesmos como leitores e estudiosos. Em relação aos *Cadernos*, uma opinião compartilhada por Peter Trawny e Donatella Di Cesare é a de que é preciso evitar duas tendências interpretativas antagônicas extremas: a dos órfãos ressentidos, que desconsideram a importância filosófica destes manuscritos, e a dos polemistas, que ampliam injustificadamente o seu alcance ao ponto de desconsiderar filosoficamente a obra de Heidegger como um todo. Desse modo, deve-se ler a obra de Heidegger como um todo sem desconsiderar os *Cadernos*, que de acordo com Di Cesare trariam à tona um antissemitismo metafísico de Heidegger que estaria na tradição metafísica de Kant e Hegel, sobre o qual deveríamos refletir (2018, p. 62). Uma das consequências filosoficamente importantes desta atitude seria a de reler *Ser e tempo* à luz, ou melhor, à sombra dos *Cadernos*.

No terceiro capítulo, Ética e Política, John McCumber, Lawrence Hatab, Arun Iyer e Dennis Schimidt colocam a difícil e delicada questão acerca da raiz dos erros políticos de Heidegger. Em termos mais gerais, um dos problemas centrais para os quais os textos estão voltados é o problema da relação entre ação e pensamento, se e em que medida agir e pensar se articulam. Assim, Arun Iyer apresenta o pensar como uma ação revolucionária por trazer à tona possibilidades do ente que não sejam aquelas capturadas por uma compreensão maquinal de um pensamento calculativo, e a partir das quais se abra outro começo para a história do ser (2018, p. 126). A relação entre pensamento e ação é desdobrada por Schimidt através de seis teses que teriam implicações decisivas para se repensar a natureza da própria ética, a relação entre vida e pensamento e o papel da arte para a reflexão filosófica, especialmente em sua dimensão ética, cujo escopo não se restringiria ao humano e demandaria superar o humanismo (2018, p.137).

No quarto capítulo, *Vida e Existência*, a finitude e a vida humana assumem a posição de destaque nas reflexões de Robert Scharff, Eric Nelson, Charles Guignon e Kevin Aho, Richard Polt, Lee Braver e Theodore Kiesel. Scharff coloca a pergunta pelo que viria antes da própria

filosofia, e destaca o papel que a hermenêutica, especialmente em Dilthey, cumpre em tematizar a compreensão pré-ontológica e explicitar o profundo vínculo entre a dinâmica da própria vida e a filosofia como uma de suas expressões. Junto deste movimento reflexivo há uma aproximação provocativa entre o contexto filosófico geral da atualidade e aquele no qual o pensamento de Heidegger dos anos 20 estava imerso, dada a posição central da epistemologia para ambos. A sugestão é que se antes havia razões que justificassem o esforço de elaboração de uma hermenêutica da facticidade, então também hoje este esforço justifica-se (2018, p. 150). Este movimento de pensar a filosofia a partir de sua inserção na própria vida é também empreendido por Braver, que destaca o esforço de Heidegger em revitalizar conceitos que tradicionalmente são considerados a partir de perspectivas excessivamente abstratas e exangues, como os conceitos de conhecimento e de tempo (2018, p. 194). Em linhas gerais, uma das contribuições de Heidegger para a reflexão filosófica atual é seu esforço em pensar os conceitos filosóficos em termos de indicações formais que não apenas designam a apreensão de conteúdos alheios e indiferentes àquele que os pensa, mas que incidem diretamente na existência e que implicam em transformações existenciais e exortativas, para usar a expressão de Theodore Kiesel (2018, p. 202).

O quinto capítulo reúne um conjunto de questionamentos de Steven Crowell, Katherine Withy, Simon Critchley e François Raffoul acerca do estatuto dos compromissos metodológicos da obra de Heidegger e de suas diferentes linhas de resposta para a questão do ser. Partindo da convicção de que a filosofia contemporânea tende a ser cada vez mais fenomenológica, Crowell apresenta um critério para avaliar a adequação de afirmações de Heidegger, a saber, se são acessíveis em experiências em primeira pessoa (2018, p. 211). Desse modo, traça-se uma distinção entre aquilo que eventualmente seria considerado esoterismo de Heidegger e aquilo que são contribuições genuínas fenomenologicamente justificadas. Dentre tais contribuições, Withy reconhece que o problema do ser continua mobilizando a reflexão, incluindo uma postura crítica a respeito do próprio modo como Heidegger a desdobrou. Especialmente importante é a sua avaliação crítica quanto à adequação do vocabulário utilizado por Heidegger para capturar o ser e as estruturas ontológicas, que, sob pena de substantivar e não capturar a dimensão verbal do ser, demanda revisão para

expressar a diferença ontológica e sua dinâmica de apresentação (2018, p. 225). Desse modo, seria mais adequado usar o neologismo «mundar» *(Welten, Worlding)* do que «mundanidade» *(Weltlichkeit)*.

No sexto capítulo, *Pensando com o Último Heidegger*, os textos posteriores a *Ser e tempo* e à assim chamada *Kehre* são o foco de William McNeill, David Kleinberg-Levin, Miguel de Beistegui, Günter Figal, Daniela Vallega-Neu, Andrew Mitchell e Richard Capobianco. Central para as reflexões deste capítulo são os conceitos de *Ereignis, Ge-stell,* o problema da técnica e o papel central da arte para o pensamento tardio de Heidegger. Embora aceitando que se traduza por «evento», McNeill interpreta *Ereignis* não como atualidade, mas como acontecimento poiético, e que teria traços reconhecíveis na obra de arte (2018, p. 258). Kleiberg-Levin destaca o papel central que a visão ocupa no pensamento de Heidegger, e enfatiza que a crítica à *Ge-stell* implica em estabelecer novas formas de ver os entes no todo, de se os abrir e experimentar (2018, p. 265). Miguel de Besteigui apresenta o que denomina axiomas do pensar e se pergunta de que maneira seria possível ter acesso a um pensamento não-calculador, mas meditativo, e encontra na obra de arte a via de acesso para tal pensar.

Por fim, no sétimo e último capítulo, *Abertura para Outros*, Iain Thomsom, Bret Davis e Trish Glazebrook posicionam o pensamento de Heidegger na direção de questões profundamente atuais a partir das quais procuram visualizar a possibilidade de uma filosofia pós-patriarcal e não-eurocêntrica. Thomsom defende que a partir de Heidegger é possível assumir um compromisso pós-moderno com pluralismo ontológico não-redutivo que implica consequências práticas importantes, como maior tolerância e abertura (2018, p. 327). Davis explora criticamente a relação do pensamento de Heidegger com o pensamento oriental, e defende que quem tenha interesse por um dos pensamentos deva também ter interessar pelo outro, pois são mutuamente enriquecedores.

Considerando a pluralidade e riqueza de perspectivas às quais o leitor é exposto, *After Heidegger?* possui o mérito de formular muitas questões que abrem diversas linhas de resposta, algumas implicando atravessamentos críticos entre si e rupturas conceituais importantes, seja com perspectivas filosoficamente tradicionais, seja com diferentes interpretações do próprio pensamento de Heidegger. De posse destas questões e tomando os conceitos

filosóficos como indicativo-formais, pensar depois de Heidegger significa cultivar no interior da própria existência uma atitude inquietante que não retém o pensamento em uma obra fixa e acabada como se ele tivesse finalizado e pronto, mas que, ao contrário, o libera e o experimenta no percorrer mesmo de seus mais diversos caminhos, cada um dos quais conduzindo na direção da intensificação e do aprofundamento da pergunta pelo sentido do ser.

Másmela, C. (2016)
La filosofía del Entre en Heidegger. Una interpretación de las «Contribuiciones de la filosofía»,
Buenos Aires, Biblos, 198 pp.

Fernando Gilabert • Universidad de Sevilla

El texto que reseñamos pertenece a una exploración que el profesor colombiano Carlos Másmela ha llevado a cabo en uno de los textos capitales de lo que se conoce como el «segundo Heidegger». En los años posteriores a *Sein und Zeit* se produce un viraje *(Kehre)* en el pensamiento de Martin Heidegger que lo lleva a pronunciarse acerca de una historia del ser, cuyo núcleo se encuentra en la comprensión de cómo se ha planteado la cuestión del ser a lo largo de la historia de la filosofía occidental, esto es, durante la historia de la metafísica, y cómo este proceso histórico ha derivado irremediablemente en la caída en el nihilismo. Este «segundo Heidegger», sea una continuidad o una cesura con lo establecido durante los años veinte del pasado siglo, es más complejo que el intento de sistematicidad que parece latir primeramente en *Sein und Zeit*, entre otras cosas, porque no hay un texto fundamental al que puedan asirse los investigadores, sino colecciones de artículos, conferencias y reflexiones privadas.

Uno de esos escritos son los *Beiträge zur Philosophie*, escritos entre 1936 y 1938, pero no editados sino póstumamente, en 1989, ya formando parte de la *Gesamtausgabe* heideggeriana. En esta obra, Heidegger se aleja de los análisis fenomenológicos del *Dasein* y deriva hacia el fundamento del *Dasein* como decisión histórica del ser humano al estar situado en el eje de un *pólemos*, de una lucha en la que ninguno de los contendientes puede

existir sin su contrario. Esta lucha existe desde el inicio del pensamiento occidental, allá en la antigua Grecia, y perdurará hasta las bases del nuevo inicio, que ocurrirá cuando se sobrepase la metafísica al plantear correctamente la verdad del ser. Este *pólemos* originario abre el espacio hacia una cuaternidad que delimita todo el balanceo esencial del ser que permita un genuino cambio en la historia de la filosofía, un «salto» hacia el otro inicio.

Es necesario esta presentación formal de los *Beiträge* a fin de entender cuál es el presupuesto del que parte Carlos Másmela para hacer una hermenéutica de este segundo Heidegger. Y si bien Másmela alude al texto original alemán, se ampara para su trabajo en la traducción realizada por Breno Onetto (*Contribuciones a la filosofía [Del acontecimiento]*, Valparaíso, RIL, 2002), la cual, a nuestro juicio, es difícil, si bien también consulta la de Dina Picotti (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003). El léxico que emplea es extraído de la traducción del chileno, lo que introduce una cesura con el resto de la obra de Heidegger traducida a nuestro idioma y produce un quiebre en el diálogo entre su pensamiento y los estudios en castellano respecto del mismo. De ahí que la lectura del trabajo de Másmela no sea accesible para un público neófito en la obra del pensador de Friburgo.

Pero al margen de la dificultad de la terminología empleada por el profesor colombiano, el libro que reseñamos pretende llevar a cabo una hermenéutica de los *Beiträge* desde una filosofía del «entre» *(Zwischen)*, la cual se revelará como el tema central del texto del Heidegger, ya que el *entre* es lo que permanece en extrema tensión en la lucha de opuestos que aborda todo el pensamiento occidental. Podríamos estar tentados de señalar que el ser humano es el que está en el centro de la pugna, pero el ser humano, en tanto que individuo, tiende a inclinarse hacia una u otra de las partes en conflicto, si no es él mismo, como existente, ya de por sí una de esas partes. Por ejemplo, en la relación con lo divino, el *entre* no puede ser una de las partes de esa relación, sino más bien el hilo que conecta lo divino y lo humano.

Ahora bien, ese hilo de conexión no implica una unión entre los términos contendientes, sino que el *entre* puede reflejar una cesura, una separación, un quiebre. El *entre* no es más que lo que hay «entre» los términos de la lucha. Pero ¿qué es este *entre* y por qué tiene una radical importancia en la

filosofía de Heidegger? Según Másmela, este *entre* es el lugar donde se da el *Ereignis* del ser *(Seyn)* mismo. De este modo, el ser no es un mero *a priori,* sino que es dado en el *Ereignis;* el *Ereignis* es aquello que dota de ser y constituye la «eseidad» misma. Y si el *Ereignis* se da en el *entre,* este no puede representar otra cosa que la verdad del ser, la cual es constituida como el ensamblaje de este, en medio del *pólemos*. Tenemos entonces que el *entre* es tomado como el elemento unificador de las contratendencias que son dadas y que toman su realidad unificada en el ser en tanto que apertura del ahí *(Da)* de la existencia *(Da-sein),* y, por tanto, en el ensamblaje del ser conforme a su verdad.

La esfera del *entre* constituye la apertura de la esenciación de la verdad del ser en la medida en que impulsa a los opuestos a su apropiación, es una esfera de intimidad y lucha donde los contendientes se alejan y se atraen. De ahí que sea la esfera en la que se asegura la pertenencia del *Dasein* al ser como su extrema determinación, evitando su contraposición excluyente (entre ser y *Dasein*), pero afirmándose como tales en el *Ereignis*. Ese *Ereignis* designa la esfera del pensar esencial, que, en el tránsito hacia el otro inicio, inaugura la verdad del ser no como un paso adelante en la historia de la metafísica, sino como un retroceso hacia lo inicialmente otro. Eso otro que se indaga en el inicio de la filosofía es una reconstrucción de la historia del pensar como historia «eventual» del ser que lo presuponga como *Ereignis,* algo que solo es posible, desde la óptica de Másmela, si se ha desarrollado una filosofía del *entre*.

Tendría entonces una filosofía del *entre* un carácter de desencubrimiento, un sentido *aletheico* y despejador. Pero, a la vez, también lleva consigo una acepción re-unificadora en el acaecimiento apropiador, con lo que el hilo relacional se muestra aún con la forma de una cesura o quiebre. Porque tanto la relación como la cesura son los clavos que propician el ensamblaje del *entre* como verdad del ser. El inicio señala lo oculto, lo que se ha de desencubrir de la verdad del ser, por lo que solo cabría la repetición de ese inicio. Pero esto no supondría nada novedoso, puesto que implicaría un comenzar otra vez todo lo acaecido afianzando su cumplimiento. De ahí la necesidad del otro inicio, de un inicio otro. La radicalidad de ese inicio otro no muestra la no continuidad de lo uno y lo otro, sino el viraje *(Kehre)* en el que el ser se inicia de una manera completamente otra. La otredad del ser no es algo dado, sino que es camino, apertura, que toca a la intimidad y la

lucha, la esfera del *entre,* donde se produce la más extrema e íntima decisión. Esa otredad alcanzada en el viraje permite a Heidegger pensar la verdad del ser en la intimidad de la lucha como no-verdad, al desvelarse esa intimidad como la habida entre ser y no-ser, dada en el *Ereignis*.

En la interpretación que Másmela lleva a cabo en este estudio, Heidegger piensa conjuntamente ser, verdad y esenciación en el *entre,* conjunto dado en el *Ereignis*. La pregunta por la verdad del ser lleva a su esenciación en la esfera del *entre* de la que emerge el *Ereignis* como aquello que inaugura el ensamblamiento del ser. Ese ensamblamiento acaece en una de las contratendencias, en una de las luchas, que se presentan determinadas conjuntamente: el tiempo-espacio, no como tiempo (a partir del momento) ni como espacio (a partir del paraje) como entidades separadas, sino dadas en conjunto en el *Ereignis*. Este ensamblaje no es una estructura sistemática cerrada del pensar, sino que se orienta desde una articulación de un todo múltiple unificado en la intimidad de la mismidad unificadora que re-une a los contendientes de la lucha. A la intimidad unificadora de la verdad del ser pertenece el ensamblamiento de tiempo-espacio esenciado como *entre*.

La importancia del tiempo-espacio es tal que para Másmela constituye el momento central de todo lo señalado en los *Beiträge*. Ese tiempo-espacio delimita el eje situado entre los contrarios de la lucha desde el que el ser esencia. La esfera del *entre* ensambla dinámicamente temporalización y espaciamiento en su reciprocidad en conflicto. Esta lucha expone que lo común reside en lo que unifica, apuntando al despliegue de la esenciación del ser como *Ereignis,* en cuyo *entre* se encuentra la esenciación histórica de su verdad, como un No originario que pertenece al ser mismo, y con ello al *Ereignis*.

Tenemos, en resumen, una interpretación del *entre* como un elemento que bien une, bien des-une, bien re-une, pero que siempre es como lo que hay «entre» las partes en litigio. Este *entre,* fundamental para entender al segundo Heidegger según nos dice Másmela, es la clave de todo el planteamiento filosófico que se encuentra en los *Beiträge,* al ser el elemento ensamblador del ser.

Withy, K. (2015)
Heidegger on Being Uncanny,

Cambridge, Harvard University Press, 250 pp.

Marcelo Vieira Lopes • Universidade Federal de Santa Maria (Brasil)

A história da filosofia fornece inúmeras respostas à pergunta sobre a verdade e o fundamento da condição humana, identificando dificuldades que se sugerem, no mais das vezes, intransponíveis. A solução de certos impasses envolve, frequentemente, o recurso a expedientes artificiais dos mais variados tipos. Por outro lado, junto ao ato de perguntar sobre este tema está implicado, ao mesmo tempo, o pôr em questão da própria existência daquele que pergunta, com uma potência capaz de expor o investigador a um estranhamento similar àquele que foi desterrado, expulso da própria pátria. É este desterro *(unheimlichkeit, uncanniness)* inerente à condição humana o tema deste *Heidegger on Being Uncanny* de 2015, de Katherine Withy, professora da Universidade de Georgetown. Nesta obra a autora investiga, em linhas gerais, tal condição, essencialmente humana e, em particular, o papel desempenhado pelo conceito de desterro na obra de Heidegger.

Em que medida este é um conceito operativo na obra de Heidegger como um todo? Trata-se de um conceito central? Seria o desterro uma tonalidade afetiva específica, ou antes, uma dimensão constitutiva da própria existência? Como deve *ser*, portanto, a condição humana para que haja algo assim como a experiência do desterro? Todas estas questões convergem em sua unidade para uma rigorosa investigação sobre o tópico na obra de Heidegger. Por outro lado, além da motivação exegética, existe também uma motivação de fundo ético, que diz respeito a identificação de algo profundamente perturbador no cerne da existência humana, tornando premente a pergunta sobre os modos de bem viver nessa condição precária (p. 11).

O capítulo 1 investiga a experiência e o sentimento do desterro *(uncanny feeling).* A estratégia consiste em ampliar o campo semântico do termo ao analisar suas diversas ocorrências na literatura sobre o tema. Em vez de buscar uma definição visando uma hipótese de trabalho única, o objetivo de Withy consiste em flexibilizar o escopo do termo, tendo em vista o sentido estritamente ontológico presente na obra de Heidegger. O capítulo apresenta e analisa as diversas topologias do desterro, por assim dizer, a

começar pelo texto de 1906 de Ernst Jentsch, passando pelo clássico texto de Freud, a experiência irônica de Jonathan Lear, os sentimentos absurdos em Nagel, Camus e a noção cética de Stanley Cavell. À guisa de introdução, o capítulo é extremamente informativo. Withy percorre a tópica do desterro ao mesmo tempo em que avalia o modo em que este sentimento atravessa a existência humana em suas diversas instâncias. O caráter pervasivo dessa experiência parece indicar, assim, a existência de um componente estrutural intrínseco ao *Dasein*, entendido aqui de forma muito precisa como o evento de *produção de sentido* (p. 46).

O capítulo 2 persegue essa intuição e introduz o sentido ontológico do desterro, a partir do marco conceitual de *Ser e tempo*. Aqui Withy fornece um exame exaustivo do significado metodológico do colapso desencadeado pelo fenômeno da angústia. A análise parte da elaboração de uma estrutura quádrupla relativa à interação entre *self*, mundo e o movimento de revelação e retração dos afetos fundamentais (p. 52). De maneira análoga à ruptura promovida pela angústia, a autora descreve a chamada «angústia originária», cujo irrompimento promove o evento inaugural da produção de sentido. Este evento é descrito, por sua vez, como equivalente ao *nascimento* do *Dasein*, entendido aqui de maneira estritamente ontológica e não comprometido com uma explicação sobre a origem causal deste ente (p. 92). A angústia originária nomeia assim o evento no qual acontece a compreensão de ser e funda, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma abertura para os afetos fundamentais. Este evento, como todo o nascimento, envolve uma finitude constitutiva, na medida em que não produz e tampouco acessa o sentido de seu próprio acontecer. O fenômeno do desterro, portanto, equivale ao encontro com essa negatividade constitutiva. Porém, de acordo com a estrutura de revelação e retração que rege os fenômenos dos quais a angústia originária é análoga, o desterro não se mostra como um fato positivo da constituição humana. Pelo contrário, o fundamento desterrado do *Dasein* não é diretamente manifesto. Seu aparecer se dá justamente como obscuro, retraído. No conjunto da obra, este segundo capítulo apresenta uma impressionante clareza na análise de intrincadas passagens de *Ser e tempo,* ao mesmo tempo em que sustenta uma interpretação extremamente original da relação entre os existenciais da *queda*, *lançamento* e *angústia*. Surpreende, entretanto, a ausência de uma seção dedicada a genealogia de alguns conceitos centrais como, por

exemplo, a origem kierkegaardiana do conceito de angústia, e outros aspectos históricos centrais na reconstrução de *Ser e tempo*.

O capítulo 3 se debruça sobre a interpretação de Heidegger do primeiro canto da *Antígona* de Sófocles, a famosa *Ode ao Homem*, presente em *Introdução à Metafísica* e nos *Hinos de Hölderlin*. Withy apresenta essa leitura como uma espécie de narrativa ontológica sobre o desenvolvimento humano, similar à estrutura da angústia originária apresentada anteriormente (p. 103). Neste contexto, o desterro aparece como uma interpretação do «*deinon*» do texto de Sófocles e o *Dasein*, por conseguinte, como o ente desterrado por excelência, próximo e ao mesmo tempo distante da natureza, que opera como uma metáfora do ser em sua dinâmica de velamento e desvelamento. Withy apresenta uma leitura sistemática dessas metáforas que estabelecem a relação entre ser e natureza presentes na *Ode* e aponta o papel que o desterro desempenha nesta fase do pensamento heideggeriano. A dinâmica de retração e revelação aplicada na análise da angústia no segundo capítulo é agora mobilizada para a análise da relação humana com o ser em sua dinâmica de velamento e desvelamento, na qual o desvelamento acontece como fundamentalmente limitado e encoberto de maneira constitutiva. O desterro apresenta, portanto, a relação reflexivamente finita que o *Dasein* possui com seu fundamento. Este fundamento velado aparece então como condição para que o *Dasein* exista enquanto produtor de sentido. Em outras palavras, o desterro é entendido como condição de possibilidade da própria inteligibilidade (p. 142).

No capítulo 4 Withy expõe as consequências existenciais dessa interpretação e analisa o significado da existência própria no interior do jogo de transcendência e finitude constituinte do desterro. A personagem de Antígona é fundamental neste capítulo, apresentada como o modelo da relação adequada a ser, ao mesmo tempo em que fornece uma espécie de concretude também para a relação adequada a si, uma relação marcada pelo desterro. O capítulo é um dos mais densos de toda obra e aqui Withy demonstra sua excepcional capacidade interpretativa, em um esforço considerável para traduzir e dar sentido ao vocabulário obscuro, repleto de metáforas e peculiaridades do texto heideggeriano. O capítulo termina apontando para o caráter aparentemente circular de todas as tentativas de capturar tematicamente o fenômeno do desterro. A aparente impossibilidade de domesticação do fenômeno convoca, assim, a um esforço cada vez maior

para localizá-lo no cerne da existência humana. Que uma questão não possa ser respondida, no entanto, não implica que ela não possa ser posta; pelo contrário, aos olhos de Withy, essa impossibilidade constitui a importância mesma do questionamento e atesta a reiterada necessidade de elaborar a questão do desterro. A impossibilidade de uma elucidação conceitual, ou mesmo de descobrimento do fenômeno em sua inteligibilidade aponta para a necessidade de tornar o desterro inteligível *enquanto* ininteligível (p. 204).

O capítulo 5 inicia com a análise do desterro a partir da doutrina aristotélica das quatro causas e culmina na concepção do desterro como *performance*. A partir do conceito de teatralidade de Samuel Weber, entendido como a suspensão da distinção entre o espectador e o espetáculo, Withy sugere que a investigação do desterro seja entendida de maneira similar, porque nos coloca no centro de uma questão na qual somos diretamente impactados ao desempenhar tal questionamento (p. 234). Essa descoberta indica um traço fenomenológico-hermenêutico inerente à pergunta pelo desterro, uma vez que seu questionamento envolve de maneira decisiva também aquele que coloca a questão. O que se mostrou durante todo o percurso do livro como uma aparente falha de apreensão temática do desterro equivale, portanto, a maneira *adequada* de capturá-lo. Em outras palavras e de maneira menos paradoxal, a falha em apreender o fundamento da própria existência constitui o desterro, cuja característica é propriamente uma não-apreensão e um velamento estrutural. É justamente esse velamento que nos torna o ente que somos, o ente que é capaz de experimentar fenômenos de ruptura em função dessa constituição. Pode-se dizer que a obscuridade e o velamento que constituem o desterro em sua negatividade é, em certo sentido, uma positividade. Esta é uma importante conclusão, pois releva, ao mesmo tempo, um fato sobre a existência humana, saber, que a inacessibilidade do fundamento da relação a ser ocorre em função de uma obscuridade estrutural e insuperável da existência.

Desta forma, a própria questão posta no capítulo 4 sobre a existência própria é aqui respondida: a apropriação de si consiste precisamente na *performance* do desterro, ao colocar a questão sobre o desterro e, neste questionar, questionar a si mesmo. Em última análise, o trajeto percorrido por Withy nesta obra pode ser descrito de maneira similar a uma performance, que faz emergir o evento da produção de sentido em seu

fundamento. Por outro lado, a própria constituição deste fundamento se mostra como necessariamente inacessível. Ser um caso de *Dasein*, portanto, não consiste única e exclusivamente em ser um exemplar do ente que compreende ser. Significa, antes, desempenhar essa compreensão de forma finita, reconhecendo a finitude como traço estrutural do próprio ser.

Após essa visão geral do trabalho de Withy é possível reconhecer que, apesar da dificuldade do tema, trata-se de um trabalho primoroso, e que fornece os elementos suficientes para a identificação da importância do tópico na obra de Heidegger como um todo. De fato, através da impecável análise de Withy, é possível sustentar que o tema do desterro pode, de maneira surpreendente, fornecer o elemento de continuidade que liga a obra inicial ao pensamento tardio de Heidegger. O desterro fornece assim um componente central da produção de sentido — um dos interesses centrais de Heidegger, cuja presença atravessa a totalidade de sua obra. Trata-se de um trabalho excepcional que se destaca pela abordagem escolar de um difícil tema heideggeriano, mas não só isso. A obra importa também àqueles interessados na pergunta pelo sentido geral da existência humana e sobre o significado do bem viver nesta condição instável e precária, tal como é a nossa.

Recensiones

Heidegger, Martin y Fritz (2018)
Correspondencia 1930-1949,
Barcelona, Herder, 2018.[*]

Juan José Garrido Periñán • Universidad de Sevilla

Por si alguien no lo sabía, después de tantas recensiones y publicaciones especializadas, además de un Martin también hubo un Fritz Heidegger,[1] hermano menor del filósofo, un banquero tartamudo, orador pródigo cuando se disfrazaba gatunamente y pregonaba en el carnaval de su ciudad natal, Messkirch, donde, por ventura conquistada, será más recordado y añorado que su hermano mayor, el filósofo por todos conocido. Y es justamente la aportación que realiza Fritz, en las pocas cartas que llevan su rúbrica, publicadas dentro de la selección editada: *Martin y Fritz Heidegger*. *Correspondencia 1930-1949,* lo que, a mi parecer, supone una grata sorpresa, un aire fresco, sobre todo por la lucidez mostrada ante la situación catastrófica, apocalíptica, en la que se vio envuelta Alemania durante el gobierno nazi. Fritz siempre se mostró escéptico cuando su hermano, a quien se le esperaba una lucidez de filósofo, o sea, una lucidez mayúscula, se mostraba dogmático, confiado, rebosante de bríos comprometidos con la patria, en este caso, Alemania, que debía despertar, salir del letargo al que la habían sometido Francia e Inglaterra después de perder la Gran Guerra. A través de una amplia mirada sobre esta correspondencia entre hermanos, el lector podrá observar, entretanto y de manera meridiana, los aportes productivos, sumamente fructíferos, que, a veces, tiene el saber tomar distancia ante lo acontecido, a pesar de que, en la vicisitud histórica, realmente grave y plúmbea de entonces, todo pareciera virar en la necesidad de tomar partido, sumarse a la causa, mancharse, resolverse en la voluntad de participación ante el oasis de neutralidad, casi de posición teorética, por la que muchos compatriotas, entre ellos mujeres y judíos,[2] se dejaban llevar, en una laxitud que, finalmente —y muy a pesar de Martin—, la historia ha

premiado, símbolo de lucidez ante la debacle, presentida primero y consumada después, con las archiconocidas palabras que todos podemos tener en mente ya y que merece la pena nombrar: *Shoah*, *Holocausto*, *Solución Final*... Se puede comprender, luego de leer esta breve correspondencia inacabada,[3] que los efectos, las consecuencias de un compromiso siempre suelen ser demoledoras, fatales, inicuas por cuanto el comprometido siempre ha de quedar desvalido, desbordado, franqueado por el «destino» *[Geschickt]* histórico, despreciado por lo comprometido mismo. En cambio, aquel que, en medio de la perentoria situación histórica, tomó distancia, gracias al —según Martin— detestable escepticismo, puede ser ubicado, luego, históricamente, como lúcido y responsable ante la historia humana, como se sabe, tan llena de ignominias y catástrofes que helarían el corazón a más de uno. Este atisbo de escepticismo lúcido, honesto y cabal, es, a mi parecer, el caso de Fritz, quien, desde luego, supo anticipar la catástrofe de su patria, por aquellos que, a través de pamemas y eslóganes vacuos, querían resucitarla, insuflarla de valentía generando un odio del cual las futuras generaciones han tenido difícil desligarse y no sentirse responsables por lo sucedido. Queda en el silencio más gélido, siempre innombrable, si el hermano menor intentó hacer ver al mayor su error, si supo, tal y como Martin se refiere en términos pedagógicos, asestarle un «acicate»,[4] a fin de reemplazarle los ojos para que pudiera comprender dónde se estaba metiendo, con esas loas a Hitler que uno puede leer a lo largo de lo publicado,[5] y que ya, en el año 2019, no sorprenden. Por lo que se colige de este intercambio epistolar, esa tarea pedagógica de Fritz sobre Martin no fue posible. Fritz se mueve en un silencio respetuoso ante la figura de su hermano mayor, denotando la forma más alta de toda amistad: el respeto que omite cualquier viso de intromisión en la voluntad del otro, dejando que el otro, en cambio, aparezca en su libertad, permitiéndole ser, comprendiéndolo integralmente, sin subterfugios. Este fue, en mi opinión, el papel adoptado por Fritz, que lo convierte en algo más que un copista de los manuscritos de Martin, esto es, en su verdadero amigo, aquel, como decía Hannah Arendt, único —y yo añado— «merecedor» de confianza.

Ahora bien, esta publicación que nos ofrece Herder es ardua y compleja, en contra de su apariencia sencilla de mero intercambio epistolar entre hermanos. Ya se sabe que lo publicado, como ha sucedido ocasionalmente

en otras correspondencias ya existentes, no fue pensado ni proyectado para su publicación, por lo que el lector encontrará en el texto, a veces, información vacua, nacida de la vida ordinaria, cotidiana, donde se menciona la situación familiar, la cantidad pecuniaria regalada por Navidad, o donde se exponen saludos dados por el cumpleaños, a causa de la festividad onomástica, etc. Esta información, del todo irrelevante, puede ser el único aspecto negativo que ostenta esta publicación aquí reseñada, la cual, por mor de su complejidad, debe ser leída con toda cautela si de verdad se quiere sacar cierto provecho, y no caer en un modelo hermenéutico muy apegado al peor periodismo, escuela zafia de una inteligencia roma, que se contenta con el descubrimiento de las intimidades más nimias. Es en este punto de complejidad, rayano en cierta ambigüedad estructural que puede aparentar la citada correspondencia, donde yace, en mi opinión, lo más valioso del escrito. Hablaba el poeta Paul Celan, en «Totnauberg», ante la presencia de Heidegger y su cabaña, de que las sendas del pensar heideggeriano están atravesadas por una «ciénaga» *[Hochmoor]*. Y, sin embargo, no es que considere a Celan un interprete eximio y fecundo del pensamiento de Martin Heidegger; yo diría, en virtud de lo que su poema deja ver, justamente lo contrario: a Celan le quedó vedada una parte estructural y esencial de este arduo filosofar, debido a que no supo reconocer lo *monstruoso del ser,* la fuerza devastadora y terrorífica que supone asentar el principio del pensar en un acontecimiento raigal, signado con el rótulo vetusto de «ser», el cual acontece como historia, destino al que solo cabe decir sí, otorgarle una respuesta afirmativa, porque la historia siempre gana; sobre lo acontecido, aunque a muchos nos duela, no cabe decir no, negarlo, sublimarlo ante castigos y perdones, pecados que inoculan en el devenir histórico un sentido pleno, sí, pero a consecuencia de *moralizar lo que aparece,* con el peligro que ello conlleva y que hemos conocido todos casi recientemente, cuando, por ejemplo, el cuadragésimo tercer presidente de Estados Unidos, George W. Bush, justificó la guerra de Iraq bajo la proclama de un destino ante Dios.[6] Y, ante esto, Heidegger siempre se mostró duro, consecuente, desde el descubrimiento de la vida fáctica, encarnada en la facticidad del ser-para-la-muerte propio del *Dasein*, hasta el pensar inicial, festivo y apocalíptico de la historia del ser, por lo que Celan, según creo, no pudo ni supo ver, asumiéndolo, esta dimensión monstruosa, des-limitadora del pensar de Heidegger, que todo interprete

debe tener presente cuando se adentra en el laberinto de sus *sendas perdidas*. Y esto, por lo demás, lo decía a causa de cierta ambigüedad que, cual ciénaga, estructura y traspasa la correspondencia publicada. Obviamente, la ciénaga habita en las palabras de Martin; Fritz es un espectador afectado, pero incólume, en la medida en que nada puede hacer. La ciénaga es indisoluble del pensar filosófico de Martin Heidegger. Pero tal ciénaga, que es, sin lugar a duda, muy peligrosa, es el principio constitutivo por el que un pensar como el de Heidegger puede resultar valioso y, en cierto sentido, provechoso para quien dedica su vida a pensar y cuestionarse las cosas que lo rodean. Como el lector podrá observar leyendo la correspondencia, prontamente comprenderá lo negativo de esta ciénaga: Heidegger es un menesteroso de un motivo histórico, una causa política que anhela un destino.[7] Esto lo llevó a considerar el nacionalsocialismo como única vía de escape, fuga histórica, por el que poder plantear un despertar de Alemania, porque —no hay que negarlo— Martin Heidegger, desde el espectro político plagado de ideologías y concepciones de mundo en el cual nos posicionamos en la sociedad, siempre fue un conservador de corte nacionalista,[8] antiliberal y anticomunista, lo cual lo llevó a simpatizar con las promesas de recuperación de la patria lanzadas por el Partido Nacionalsocialista, que buscaba, entra otras cosas y *prima facie,* la rehabilitación de Alemania, su restitución como nación y Estado soberano no subyugado por poderes externos. Esto, habría que enfatizarlo, lo hizo el hombre Martin Heidegger, y es, en mi opinión, su *error político*. Ahora bien, esta ciénaga de la que verso, evocada por Celan, trasciende el angosto ámbito del espectro político, en el que cada uno de nosotros, a favor de la democracia hoy en día, votamos a partidos, sean de izquierda o de derecha, que no siempre representan, de una manera fidedigna, nuestra posición política. Esto le aconteció a Martin Heidegger, por eso se pueden observar ciertas críticas lanzadas a los nazis en esta correspondencia.[9] El motivo conductor de la «ciénaga heideggeriana», por asignarle un adjetivo, radica en la determinación que, por entonces, tuvo la pregunta por el ser, a la que le advenía, a fin de convocar su posibilitación y despliegue, la figura de un destino abierto en la historia humana, como se sabe, a través de épocas que la pliegan y recogen, y del que beben sus frutos sus generaciones, las cuales deben no solo contemplar, sino, como decía Marx, actuar para transformar el mundo. La historia era para Martin Heidegger el suelo, la situación que

posibilitaba el despliegue de la pregunta filosófica, la del ser. Un pensar sin historia era considerado por él fuente inagotable de nihilismo. Y este fue su más craso error, al menos en mi opinión: pensar una patria del ser afincada en el despliegue de su historicidad casi despreocupadamente, «a lo loco», porque lo demandaban las vicisitudes de la época, a sabiendas de que toda pregunta por el ser queda encarnada en una existencia concreta,[10] que no solo ha de proyectar su poder-ser, sino asumir su respectiva facticidad en medio de estados afectivos que, además de acreditar lo pensado mediante una existencia concreta y situada, universalizan, igualan, y, en cierta manera, «democratizan» la consigna del ser, en la medida en que todo existente, por el mero hecho de «existir» —y existir es problematizar tu vida, preguntarte, inquirirte, saberte, etc.—, tendría una relación con aquello que «es» (somos), con el ser abierto como temporalidad. Soy consciente, por lo demás, de lo que conllevó, en términos de especialista, el «giro» *(Kehre)* y, sobre todo, de lo que Heidegger tenía en mente: la pregunta por el ser fue una cuestión griega, alojada de manera espaciotemporal en un período concreto, el cual quedó resucitado gracias a su labor personal,[11] primero, y de Alemania después. Pero eso no significa que la historia del ser encuentre su culminación en el nacionalsocialismo, o que el movimiento político nazi convenga con cierto despliegue de la historia del ser, como algunos intérpretes —que no pienso citar— parecen haber colegido, a mi juicio, de modo precipitado e interesado.

De seguro que el lector que haya leído gran parte de la obra de Heidegger sabrá perfectamente de los contornos de esta ciénaga que parece traspasar de modo integral el pensar de Heidegger. Estimo, conforme a la brevedad que me permite este formato de recensión, que la separación entre la decisión política y la filosófica, dentro del pensar heideggeriano, resulta bastante clara. Esta correspondencia publicada bajo el sello de Herder dará cuenta de ello, y más cuando, a través del recorrido de la lectura, se pueda percibir que la patria de Heidegger radica en el afecto del poetizar, «flor de la memoria»,[12] y que pensar es corresponder al ser, a lo que «es», mediante un lenguaje capaz de decirlo, de volverse sensitivo para con lo que acontece y no un trozo de tierra, o nación, que hiciera excluyente la tarea indómita del filosofar.

Y ya casi para poner fin a esta recensión, heme aquí con el aspecto positivo de lo que he llamado, con Celan, «ciénaga» y que, como vengo

diciendo, este conjunto de cartas puede hacer ver. La ciénaga de Heidegger es una autentica *propedéutica existencial* que enseña, en primer lugar, a no tratar la historia, pero también las relaciones humanas, aquellas del día a día, bajo la divisa de una moralidad plagada de deber-ser, exigencias hacia el otro, principios que embargan a la existencia ante un ideal, sea orientado al bien, sea apegado al mal, pero que casi siempre son fuentes inagotables de malestar y sufrimiento, precisamente, porque el *Dasein* siempre va a fracasar si quiere corresponder a lo ideado. Y, aunque soy muy consciente del peligro que esto entraña, este modo de encarar la existencia, que niega sustentarse en principios morales, *enseña a existir,* a valorar al otro, a respetarlo en su integridad, porque es un «otro» existente, traspasado, como yo, por una temporalidad, que tiene que hacerse desde un proyectar, que es siempre ya arrojada en posibilidades, y que, en consecuencia, debe asumir su existir desde lo sido y no elegido. Por eso, la ciénaga de Heidegger, en su apariencia devastadora e inhumana, es la más alta posibilidad para la comprensión humana, una comprensión que sabe de sus fallas y taras y que intenta alumbrar sin distorsionar lo que somos. A mí me resultó fructífera la lectura de esta correspondencia epistolar, por lo que espero de verdad, lector, que usted sepa valorarla en su justa medida.

---

[*] La siguiente recensión se desarrolla dentro del Proyecto de Investigación I+D (modalidad excelencia): «Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica» (FFI2017/83770-P), proporcionado por el Ministerio de Innovación, Ciencias y Universidades de España. También se proyecta dentro de un estipendio de investigación posdoctoral ofrecido por el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla.

[1] No me olvido del conocido libro de Hans Zimmermann (*Martin y Fritz Heidegger*, Barcelona, Herder, 2007), en el que el autor deja ver la influencia notoria de Fritz sobre la vida del hermano mayor.

[2] *Martin y Fritz Heidegger*. *Correspondencia 1930-1949,* Barcelona, Herder, 2018, p. 37: «No sé como se ha desarrollado entre tanto tu mentalidad política, pero supongo que no te hallas entre los admiradores de Brüning y dejas el centro para las mujeres y los judíos como lugar de refugio». Con este tono, algo sarcástico, Martin escribe a su hermano, quien, como vengo diciendo, se muestra mucho más moderado, centrista, dentro de su análisis sobre la situación política.

[3] Se publica solo una selección de toda la correspondencia. En la publicación, de manera mayoritaria, se encuentran cartas de Martin a Fritz Heidegger. Como se deja saber en el «Comentario sobre la selección de cartas», mucha de la correspondencia epistolar firmada por Fritz está siendo rastreada, sumándose a la extensa documentación que atesora el Deutsches Literatuarchiv Marbach am Neckarm, lugar donde está custodiada la obra integral del filósofo.

[4] Martin y Fritz Heidegger, 2018, p. 60.

[5] *Ibid.*, pp. 39, 40, 43, 45, 80.

[6] Como digo, la historia humana está plagada ejemplos similares. Baste señalar esta oración, del todo clarificadora, pronunciada por el presidente: «Dios me pidió acabar con la tiranía de Irak», en Y. Monge, «Dios me pidió acabar con la tiranía e Irak», *El País*, edición digital, 8 de octubre de 2015 [https://elpais.com/diario/2005/10/08/internacional/1128722410_850215.html]

[7] Martin y Fritz Heidegger, 2018, p. 127: «Por otra parte, no querría estar sentado aquí con las manos vacías, sino que desearía tener un destino».

[8] Aunque el tema fue trabajado por Alfred Denker en lengua alemana, Francisco de Lara López, oriundo de España, ha venido publicando en los últimos años unos trabajos que intentan resituar la posición política temprana de Heidegger. Valga uno de sus últimos aportes, donde el lector podrá encontrar bibliografía a fin de profundizar en la temática: «Los modelos de análisis fenomenológico del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía», *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filósofica* 74 (2018), pp. 603-621.

[9] Martin y Fritz Heidegger, 2018, pp. 52, 168, 169.

[10] Si no fuera así, la pregunta por el ser simplemente no me incumbiría en tanto existo, en tanto estoy aquí viviendo, aquí y ahora.

[11] Martin y Fritz Heidegger, 2018, p. 145: «He experimentado con frecuencia, pero nunca con tanta claridad, que mi pensamiento es un sêr».

[12] *Ibid.*, pp. 145-146: «Y el coraje del que se trata no es la valentía que ha de desenmascararse como expresión última de la angustia, sino el ánimo, que es la flor de la memoria, en la que el hombre responde al evento perteneciéndole».